Санкт-Петербург
2009

Святаго Григорія Чудотворца „Благодарственная рѣчь Оригену“ *).

IX. 115). Но, что важнѣе всего и ради чего больше всего трудятся всѣ философы, собирая какъ бы изъ разнороднаго насажденія всѣхъ прочихъ наукъ и продолжительнаго занятія философіей добрые плоды, именно божественныя добродѣтели нравственнаго характера, посредствомъ которыхъ душевныя силы достигаютъ невозмутимаго и уравновѣшеннаго состоянія,—116) [къ этому стремился] и онъ [когда] намѣревался сдѣлать меня невоспріимчивымъ къ скорбямъ и нечувствительнымъ ко всякаго рода бѣдствіямъ, напротивъ, внутренно упорядоченнымъ, уравновѣшеннымъ и поистинѣ богоподобнымъ и блаженнымъ. 117) И этого онъ старался достигнуть свойственными ему мягкими и мудрыми, но вмѣстѣ съ тѣмъ и особенно настойчивыми рѣчами относительно моего характера и образа жизни. 118) И онъ управлялъ моими внутренними движеніями не только своими рѣчами, но въ извѣстномъ смыслѣ также и своими дѣлами, именно посредствомъ изслѣдованія и наблюденія душевныхъ движеній и чувствъ,—такъ какъ наша душа обыкновенно скорѣе всего тогда и приводится въ порядокъ изъ разстройства, когда послѣднее познается, и изъ состоянія смятенія она переходитъ въ опредѣленное и хорошо упорядоченное,—119) чтобы она какъ въ зеркалѣ созерцала самое себя, именно самыя начала и корни зла, всю свою неразумную сущность, изъ которой проистекаютъ наши непристойныя страсти, а съ другой стороны все, что составляетъ наилучшую часть ея—разумъ, подъ господствомъ котораго она пребываетъ сама по себѣ невредимою и безстрастною. 120)

*) Окончаніе. См. ноябрь.

Потомъ, точно взвѣсивши это въ себѣ самой, она все то, что происходитъ изъ низшей природы, ослабляетъ насъ распущенностью или подавляетъ и угнетаетъ насъ унынiемъ, какъ, напримѣръ, чувственныя удовольствія и похоти или печаль и страхъ и весь рядъ бѣдствій, которыя слѣдуютъ за этого рода состояніями, — все это она должна вытѣснить и устранить. возставая противъ нихъ при самомъ возникновеніи и первомъ возрастаніи ихъ, и не допускать даже малѣйшаго увеличенія ихъ, но уничтожать и заставлять безслѣдно исчезать. 121) А что, напротивъ, проистекаетъ изъ лучшей части и благо для насъ, то она должна воспитывать и поддерживать, заботливо ухаживая за нимъ въ самомъ началѣ и охраняя, пока оно достигнетъ совершеннаго развитія. 122) Ибо такимъ способомъ [по его мнѣнію] душа могла бы со временемъ усвоить божественныя добродѣтели, именно благоразуміе, которое прежде всего въ состояніи опредѣлить эти самыя движенія души, такъ какъ на основѣ ихъ происходитъ познаніе и относительно того, что внѣ насъ, каково бы оно ни было, добраго и злого, и умѣренность, эту способность, которая въ самомъ началѣ можетъ сдѣлать въ этомъ правильный выборъ, и справедливость, которая каждому воздаетъ должное, и спасеніе всѣхъ этихъ [добродѣтелей] — мужество.

123) Впрочемъ, не рѣчами, которыя онъ произносилъ, онъ пріучалъ меня къ тому, что благоразуміе есть знаніе добраго и злого, или того, что должно дѣлать и чего не должно дѣлать,—это несомнѣнно было бы пустой и безполезной наукой, если бы слово было несогласно съ дѣлами, и благоразуміе не дѣлало того, что должно дѣлать, и не отвращалось отъ того, чего не должно дѣлать, и однако тѣмъ, которые обладаютъ имъ, доставляло относящееся къ этому знаніе, какъ мы видимъ на многихъ. 124) И опять относительно умѣренности [онъ не словами только училъ], что она есть знаніе того, что должно избирать и чего не должно, тогда какъ другіе философы совершенно ничему не научаютъ о ней, въ особенности же новѣйшіе, сильные и храбрые на словахъ,—я часто удивлялся имъ, когда они доказывали, что одинаковая добродѣтель у Бога и у людей, и что мудрый человѣкъ на землѣ равенъ высочайшему Богу,—но они не въ состояніи такъ передать ученіе ни о благоразуміи, чтобы и дѣлали то, чего требуетъ благоразуміе, ни объ умѣренности, чтобы и избирали то, чему научены. 125) Подобнымъ же образомъ и по

отношенію къ справедливости и мужеству. 126) Не такъ онъ излагалъ мнѣ въ своихъ рѣчахъ ученіе о добродѣтели, но скорѣе призывалъ къ дѣламъ, и призывалъ именно больше своими дѣлами, чѣмъ тѣмъ, что говорилъ.

X. 127) Но я прошу философовъ нынѣшняго времени, сколькихъ я самъ узналъ и о сколькихъ слышалъ изъ разсказовъ другихъ, а также и прочихъ людей, безъ непріязни отнестись къ тому, что я теперь говорю. Пусть никто не подозрѣваетъ, что я говорю такъ или по дружбѣ къ этому мужу, или даже еще по чувству ненависти къ остальнымъ философамъ,—128) я и самъ болѣе, чѣмъ кто либо другой, хочу быть почитателемъ ихъ ради ихъ рѣчей, и я желаю какъ самъ воздавать хвалу имъ, такъ и слушать, когда другіе говорятъ о нихъ самое прекрасное; но вѣдь положеніе дѣла таково, что почти всѣми даже имя философіи до крайности поносится, и я не далекъ отъ того, чтобы предпочесть пребывать въ совершенномъ невѣжествѣ, чѣмъ научиться чему-нибудь изъ того, что они преподаютъ; къ нимъ въ теченіе всей остальной жизни я не считалъ бы приличнымъ, можетъ быть не право разсуждая, даже приблизиться. 129) Однако пусть [какъ сказалъ я] никто не подозрѣваетъ, что я говорю это или по какому либо честолюбивому стремленію восхвалить этого мужа или по иному честолюбивому побужденію этого рода по отношенію къ внѣшнимъ философамъ; напротивъ, пусть вѣрятъ мнѣ, что я говорю даже меньше, чѣмъ сколько нужно въ соотвѣтствіе съ его дѣлами, чтобы не показалось, что я льщу,—130) [пустъ повѣрятъ мнѣ] такъ какъ я не изобрѣтаю себѣ изреченій и словъ и художественныхъ оборотовъ для похвалъ. Даже когда, будучи мальчикомъ, я учился у ритора искусству произнесенія публичныхъ рѣчей, я добровольно не позволялъ себѣ прославлять кого-либо и произносить о комъ-либо похвальныя рѣчи, если это въ чемъ-либо не было согласно съ истиной. 131) Поэтому даже и теперь, когда я предположилъ [произнести] похвальную рѣчь, я не думаю, что слѣдуетъ возвышать его просто порицаніемъ другихъ. Въ противномъ случаѣ я поносилъ бы этого мужа, [именно] если бы я противопоставлялъ его блаженную жизнь недостаткамъ другихъ, чтобы имѣть возможность сказать о немъ что-либо болѣе значительное. Я не такъ безуменъ. 132) Нѣтъ, я хочу открыто высказать только то, что я испыталъ на самомъ себѣ, безъ какого-либо противопоставленія и безъ какихъ-либо искусственныхъ пріемовъ въ рѣчи.

XI. 133) Этотъ мужъ былъ первый и единственный, который склонилъ меня заняться также изученіемъ эллинской философіи, убѣдивши меня своимъ собственнымъ образомъ жизни и выслушать его рѣчь о правилахъ жизни и внимательно слѣдовать ей, 134) тогда какъ, насколько это зависѣло бы отъ другихъ философовъ,—снова признаюсь въ этомъ,—я не былъ бы убѣжденъ; конечно, съ одной стороны, я былъ бы неправъ, а съ другой, это должно было бы явиться для меня почти несчастьемъ. Правда, въ началѣ я входилъ въ соприкосновеніе не съ очень многими, а только съ нѣкоторыми, которые объявляли себя учителями въ ней, однако всѣ въ своей философіи не поднимались выше простыхъ рѣчей. 135) А онъ былъ первый, который и словами побуждалъ меня къ занятію философіей, упреждая дѣлами побужденіе посредствомъ словъ; онъ не сообщалъ только заученныхъ изреченій, но не считалъ достойнымъ даже и говорить, если бы не дѣлалъ этого съ чистымъ намѣреніемъ и стремленіемъ осуществить сказанное; и скорѣе онъ старался показать себя такимъ, какимъ въ своихъ рѣчахъ изображалъ того, кто намѣренъ жить надлежащимъ образомъ, и предлагалъ,—я охотно сказалъ бы,—образецъ мудраго. 136) Но такъ какъ моя рѣчь въ началѣ обѣщала истину, а не прикрасы, то я еще не называю его образцомъ мудреца; хотя, если бы я захотѣлъ сказать, что онъ мудрецъ, то это было бы истиннымъ, но теперь я оставляю это. Такимъ образомъ, [я хочу назвать его] не образцомъ въ точномъ смыслѣ слова, но мужемъ, который въ высшей степени желаетъ сдѣлаться совершенно подобнымъ ему и стремится къ этому со всѣмъ усердіемъ и готовностью и, если можно сказать, выше силъ человѣческихъ. 137) Кромѣ того, онъ стремился и меня преобразовать въ этомъ родѣ, чтобы я овладѣлъ и понималъ не только рѣчи о душевныхъ движеніяхъ, но и самыя эти движенія. Онъ особенно налегалъ на дѣла и слова [вмѣстѣ] и при самомъ теоретическомъ наученіи представлялъ мнѣ не малую часть каждой отдѣльной добродѣтели,—можетъ быть, онъ привелъ бы и всю, если бы я могъ вмѣстить. 138) Онъ принуждалъ меня, если такъ можно сказать, поступать справедливо посредствомъ дѣятельности своей собственной души, присоединиться къ которой онъ убѣдительно побуждалъ меня, отклоняя меня отъ многопопечительности, какой требуетъ повседневная жизнь, и безпокойствъ общественнаго служенія, напротивъ, побуждая тщательно изслѣдовать самого себя и дѣлать то, что

является поистинѣ собственнымъ дѣломъ. 139) Что это именно значитъ поступать справедливо и что это есть истинная справедливость, это утверждали и нѣкоторые изъ древнихъ философовъ, которые, какъ мнѣ кажется, говорили объ исполненіи своихъ собственныхъ дѣлъ и [въ этомъ видѣли] дѣйствительное средство къ достиженію блаженства какъ для самихъ себя, такъ и для близкихъ имъ, по крайней мѣрѣ, если только этой добродѣтели свойственно воздавать по достоинству и именно каждому то, что ему принадлежитъ. 140) Ибо что иное было бы [въ большей степени] собственнымъ для души, что было бы такъ достойно ея, какъ заботиться о самой себѣ, когда она не вовнѣ обращена и не чужими дѣлами занимается и, кратко сказать, не причиняетъ самой себѣ ни малѣйшей несправедливости, но обращена внутрь къ самой себѣ, возвращаетъ себя самой себѣ и [такимъ образомъ] поступаетъ справедливо. Такъ онъ воспитывалъ меня, принуждая, если такъ можно сказать, исполнять требованія справедливости. 141) Съ другой стороны, онъ не менѣе училъ быть благоразумнымъ, именно, чтобы душа моя была обращена къ самой себѣ и чтобы я желалъ и стремился познать самого себя. Это дѣйствительно—самая прекрасная задача философіи, которая именно приписана и преимущественнѣйшему изъ пророческихъ духовъ [1]), какъ мудрѣйшее повелѣніе: познай самого себя. 142) А что это дѣйствительно задача благоразумія и что это есть божественное благоразуміе, правильно сказано древними, такъ какъ въ дѣйствительности божественная и человѣческая добродѣтель одна и та же, поскольку душа упражняется въ томъ, чтобы видѣть себя самое какъ бы въ зеркалѣ, и отражаетъ въ себѣ божественный умъ, если оказывается достойною этого общенія, и [такимъ образомъ] отыскиваетъ нѣкоторый неизреченный путь къ этому обоженію. 143) Подобнымъ образомъ [онъ училъ] быть умѣренными и мужественными,—быть умѣренными, сохраняя благоразуміе души, познающей себя, разъ ей удалось это, ибо сущность умѣренности состоитъ въ томъ, что она въ нѣкоторомъ смыслѣ есть сохранившееся невредимымъ благоразуміе [2]); 144) а быть мужественными, оставаясь твердыми во всѣхъ названныхъ навыкахъ и не отступая отъ нихъ ни добровольно, ни подъ давленіемъ какой либо необходимости.

[1]) Именно Аполлону, храмъ котораго въ Дельфахъ имѣлъ надпись: γνῶθι σεαυτόν.

[2]) Φρόνησις и σωφροσύνη—одного корня.

но соблюдая ихъ и удерживая названныя [пріобрѣтенія] въ своей власти. Сущность этой добродѣтели состоитъ въ томъ, что она защищаетъ и сохраняетъ утвердившіяся воззрѣнія.

XII. 145) Безъ сомнѣнія, сдѣлать меня справедливымъ, благоразумнымъ и умѣреннымъ или мужественнымъ, вслѣдствіе моей неподвижности и лѣности, не смотря на то, что онъ очень старался, еще дѣло будущаго, такъ какъ я и не обладаю и не приблизился даже къ какой бы то ни было человѣческой или божественной добродѣтели,—по крайней мѣрѣ, много еще нужно для этого. 146) Ибо эти послѣднія чрезвычайно велики и возвышенны, и ни та, ни другая не можетъ быть усвоена, и никому нельзя достигнуть ихъ, если Богъ не вдохнетъ силы для этого. Я же и отъ природы не обладаю такими способностями, и, сознаюсь, еще не достоинъ получить ихъ; такъ какъ вслѣдствіе нерадѣнія и немощи я не сдѣлалъ всего, что должны дѣлать тѣ, которые стремятся къ наилучшему и домогаются совершеннаго. 147) Итакъ, быть справедливымъ или благоразумнымъ, или обладать какою либо изъ прочихъ добродѣтелей для меня еще дѣло будущаго. Но любителемъ [добродѣтелей], любящимъ самою пылкою любовью, какая только была, можетъ быть, у него одного уже давно сдѣлалъ меня этотъ дивный мужъ, другъ и защитникъ добродѣтелей. 148) Своею собственною добродѣтелью онъ внушилъ мнѣ любовь и къ красотѣ справедливости, истинно золотое лице которой онъ показалъ мнѣ, и любовь къ благоразумію, которое должно быть предметомъ стремленія для всѣхъ, и любовь къ истинной мудрости, въ высшей степени достойной любви, любовь къ богоподобной умѣренности, которая есть уравновѣшенность и миръ души для всѣхъ, стяжавшихъ ее, и любовь къ достойнѣйшему удивленія мужеству, 149) любовь къ нашему терпѣнію и прежде всего любовь къ благочестію [1]), которое справедливо называютъ матерью всѣхъ добродѣтелей, ибо оно—начало и конецъ всѣхъ добродѣтелей. Если бы отъ него начинали, то и всѣ остальныя добродѣтели въ высшей степени легко появились бы у насъ: если бы мы желали и стремились къ тому, къ чему долженъ стремиться каждый человѣкъ, если онъ только не безбожникъ и не преданъ чувственнымъ удовольствіямъ, именно къ тому, чтобы сдѣлаться другомъ и

[1]) Къ четыремъ перечисленнымъ обще-человѣческимъ добродѣтелямъ, о которыхъ учили и языческіе философы, св. Григорій присоединяетъ двѣ спеціально христіанскія добродѣтели.

защитникомъ славы Божіей, мы заботились бы и о прочихъ добродѣтеляхъ, чтобы намъ приближаться къ Богу не въ состояніи недостоинства и нечистоты, но со всякою добродѣтелью и мудростью, какъ бы съ добрымъ провожатымъ и мудрѣйшимъ священникомъ. Цѣль же всего, я думаю, не иная, какъ та, чтобы, чистымъ умомъ уподобившись Богу, приблизиться къ Нему и пребывать въ Немъ.

XIII. 150) Какъ мнѣ, наряду со всякимъ прочимъ его стараніемъ и усердіемъ, исчерпывающе объяснить способъ преподаванія и внимательную заботливость его, съ какою онъ наставлялъ въ богословіи, проникнуть въ самый образъ мыслей мужа, съ какимъ настроеніемъ и съ какою подготовкою онъ стремился, чтобы я усваивалъ всѣ уроки его о божественномъ, остерегаясь, чтобы я не подвергся какой либо опасности относительно самаго необходимаго изъ всего—именно знанія причины всего! 151) Онъ требовалъ, чтобы я занимался философіей, собирая по мѣрѣ моихъ силъ всѣ, какія только есть, произведенія древнихъ и философовъ и поэтовъ, не исключая и не отвергая ничего,—ибо я еще не могъ имѣть своего сужденія объ этомъ,—152) кромѣ всѣхъ произведеній безбожниковъ, которые всѣ вмѣстѣ, вышедши даже за предѣлы человѣческаго мышленія, говорятъ, что нѣтъ Бога или промышленія,—такихъ произведеній не пристойно и читать, чтобы случайно не осквернилась моя душа, которая, стремясь къ благочестію услышала бы рѣчи, противныя почитанію Бога, ибо даже тѣ, которые приходятъ въ храмъ мнимаго благочестія, не касаются чего-либо совершенно нечистаго,—итакъ, произведенія этихъ безбожниковъ справедливо не должны даже и числиться у мужей, избравшихъ для себя благочестіе. 153) Со всѣми же остальными произведеніями [я долженъ былъ] знакомиться и заниматься ими, не предпочитая и также не отвергая ни [цѣлаго] рода произведеній, ни одного изъ нихъ, ни философской рѣчи, какъ эллинской, такъ и варварской, но слушать всѣ. 154) Это [сдѣлано было] мудро и очень цѣлесообразно, чтобы какое-либо отдѣльное и само по себѣ взятое воззрѣніе того или иного автора, будучи услышано и оцѣниваемо одно только, даже еслибы оно не было истиннымъ, не проникло въ мою душу, какъ единственно истинное, не обмануло бы меня и, расположивши сообразно съ собою, не сдѣлало бы меня своимъ сторонникомъ такъ, чтобы я уже не въ состояніи былъ удалиться отъ него, или

очиститься, какъ шерсть, окрашенная въ какую-нибудь прочную краску. 155) Ибо слово человѣческое—опасная и очень гибкая вещь, многообразное въ своихъ софизмахъ и острое, проникаетъ въ уши, чтобы наложить свой отпечатокъ на умъ, и настраиваетъ его въ свою пользу и, кого разъ захватитъ, склоняетъ любить его, какъ истинное, и пребывать въ немъ, хотя бы оно было ложнымъ и обманчивымъ; оно—властное, какъ чародѣй, когда имѣетъ защитника въ лицѣ самого обольщеннаго. 156) Съ другой стороны, и душа человѣческая легко поддается обману посредствомъ слова и легко склоняется къ согласію и готова, прежде чѣмъ всесторонне обсудитъ и изслѣдуетъ, вслѣдствіе собственной тупости и слабости, или вслѣдствіе утонченности рѣчи, отказаться отъ труда точнаго изслѣдованія и совершенно легко отдается часто ложнымъ рѣчамъ и ученіямъ, которыя и сами уклонились съ праваго пути и вводятъ въ заблужденіе и тѣхъ, которые держатся ихъ. 157) И не это только, но если бы даже иное слово пожелало исправить [заблужденіе], то душа уже не допускаетъ къ себѣ и не позволяетъ переубѣдить себя, но крѣпко держится того, что овладѣло ею, какъ будто захватилъ ее въ свою власть какой-то неумолимый тираннъ.

XIV. 158) Не вводилъ ли онъ меня въ эту борьбу ученій и противорѣчія философовъ другъ другу и ихъ раздѣленія, когда одни противостоятъ ученіямъ другихъ, одни держатся одного, другіе—другого, одни соглашаются на одно, другіе—на другое? И не всѣ ли они имѣютъ желаніе заниматься философіей и объявляютъ объ этомъ съ того времени, какъ только впервые обратились къ ней, и утверждаютъ, что они имѣютъ склонность къ ней не меньшую теперь, когда занялись своими рѣчами, чѣмъ когда начинали философствовать, даже скорѣе, что теперь они имѣютъ еще большую любовь къ философіи, когда для нихъ сдѣлалось возможнымъ, какъ сказалъ бы кто-нибудь, и ощутить вкусъ ея и остаться при своихъ рѣчахъ, чѣмъ тогда, когда они впервые, еще будучи неопытными, побуждались къ занятію философіей только какимъ-то влеченіемъ; и когда они говорятъ это, то уже не слушаютъ никакихъ рѣчей иначе мыслящихъ? 160) Поэтому ни одинъ изъ древнихъ не склонилъ кого-либо изъ новѣйшихъ или изъ перипатетиковъ примкнуть къ нему и философствовать его философіей, ни наоборотъ, и вообще никто никого. 161) Ибо не легко убѣдить кого-либо измѣнить собственные взгляды и согла-

ситься съ иными; и однако, можетъ быть, съ этими другими взглядами онъ могъ бы согласиться и полюбить ихъ, въ случаѣ, если бы онъ убѣжденъ былъ обратиться къ нимъ прежде, чѣмъ началъ философствовать; (онъ легко былъ бы убѣжденъ) потому что, еслибы душа еще напередъ ничѣмъ не была занята, она не внимала бы тѣмъ рѣчамъ и не любила бы ихъ и подобнымъ же образомъ [какъ теперь борется] изъ-за нихъ боролась бы съ тѣми, которыми теперь обладаетъ.

162) Въ такомъ родѣ занимались философіей наши превосходные, ученѣйшіе и искуснѣйшіе въ изслѣдованіи Эллины, когда каждый утверждалъ о томъ, съ чѣмъ сначала встрѣтился, побуждаемый нѣкоторою силою, что оно одно истинно, и что, напротивъ, все прочее у другихъ философовъ—обманъ и пустословіе. Самъ не будучи въ состояніи ни въ чемъ обосновать свою точку зрѣнія лучше, чѣмъ это сдѣлано другими, каждый борется за свои собственные взгляды, чтобы вслѣдствіе принужденія или убѣжденія не оказаться въ необходимости перейти къ другой школѣ и измѣнить свои взгляды. 163) При этомъ онъ не имѣетъ,—если сказать правду,—никакого другого основанія, кромѣ безотчетнаго влеченія къ названнымъ философскимъ ученіямъ, и не имѣетъ другого средства для оцѣнки того, что считаетъ истиннымъ,—да не покажутся мои слова странными,—кромѣ неразборчиваго случая. Каждый любитъ то, съ чѣмъ онъ случайно встрѣтился въ началѣ, и, какъ бы связанный этимъ, уже не въ состояніи внимать чему либо иному, 164) даже если бы онъ могъ доказать истинность собственныхъ взглядовъ во всѣхъ отношеніяхъ и ложность взглядовъ противниковъ и имѣлъ помощь со стороны разума, послѣ того, какъ безъ его помощи пожертвовалъ собою и отдался безъ разсужденія, какъ вещь, которую находятъ, тѣмъ основаніямъ, которыя раньше овладѣли имъ. 165) Но эти основанія вводятъ въ заблужденіе своихъ приверженцевъ какъ въ другихъ вещахъ, такъ особенно въ самомъ важнѣйшемъ и самомъ необходимомъ изъ всего—въ богопознаніи и въ благочестіи. 166) И тѣмъ не менѣе [такіе люди] остаются въ нихъ нѣкоторымъ образомъ связанные, и никто уже не можетъ легко освободить ихъ, какъ изъ болота на обширнѣйшей и трудно проходимой равнинѣ, которое тѣмъ, кто однажды попалъ въ него, уже не даетъ возможности спастись ни возвращеніемъ назадъ, ни переправой на другую сторону, но удерживаетъ ихъ въ себѣ до смерти.

167) Или [какъ не возможно спасеніе] изъ обширнаго, густого и высокаго лѣса, въ который вошелъ путникъ, конечно, имѣющій намѣреніе выйти изъ него и снова оказаться въ чистомъ полѣ: но онъ не въ состояніи [достигнуть этого] вслѣдствіе обширности и густоты лѣса; онъ бросается въ немъ во всѣ стороны, находитъ внутри какіе-то непрерывные пути и ходитъ въ разныхъ направленіяхъ, не найдетъ ли случайно выхода по какому нибудь изъ нихъ; но они ведутъ только внутрь и никакъ не наружу, потому что это пути, предназначенные исключительно для лѣса; наконецъ, путникъ, уставши и выбившись изъ силъ, когда все какъ будто дѣйствительно обратилось въ лѣсъ, и уже на землѣ нѣтъ никакого жилища, рѣшаетъ остаться тамъ, поставивши себѣ хижину, и подыскать для себя, насколько возможно, открытое мѣсто. 168) И какъ [мало возможно спасеніе] изъ какого нибудь лабиринта, въ который виденъ только одинъ входъ; такъ какъ по наружному виду нельзя предполагать ничего коварнаго, то кто нибудь входитъ чрезъ одну видимую дверь, потомъ идетъ впередъ до самой внутренней части, разсматриваетъ заслуживающіе вниманія разнообразные предметы и очень мудрое и имѣющее много ходовъ сооруженіе съ его хитро переплетающимися входами и выходами; но когда онъ хочетъ дѣйствительно выйти, то уже болѣе не въ состояніи сдѣлать этого, потому что онъ захваченъ внутри зданія, которое казалось ему такъ мудро сооруженнымъ. 169) Но ни одинъ лабиринтъ не можетъ быть признанъ съ такимъ трудомъ распутываемымъ и такъ разнообразнымъ, никакой лѣсъ не можетъ быть такъ густъ и разнообразенъ, ни одно поле или болото не способно такъ овладѣть тѣми, которые приблизились къ нимъ, какъ рѣчь кого-либо изъ извѣстныхъ философовъ, если кто-нибудь окажется въ ихъ власти. 170) Итакъ, чтобы и мнѣ не потерпѣть того же, что случилось со многими, онъ не вводилъ меня въ какое либо одно изъ философскихъ ученій и не внушалъ примыкать къ нимъ, но приводилъ меня ко всѣмъ, не желая, чтобы я былъ несвѣдущъ въ какомъ нибудь эллинскомъ ученіи. 171) Но онъ и самъ шелъ вмѣстѣ со мною впереди меня и велъ меня за руку, какъ бы во время путешествія, на тотъ случай, если встрѣтится на пути что либо неровное, потайное или коварное. Подобно тому, какъ свѣдущій человѣкъ, для котораго вслѣдствіе продолжительнаго обращенія съ рѣчами, нѣтъ ничего, въ чемъ бы онъ не имѣлъ навыка или опыта, не только самъ оставался бы вверху на твердомъ мѣстѣ, но

и другимъ протягивалъ бы руку и спасалъ, извлекая ихъ, какъ бы погружающихся въ воду; 172) такъ и онъ собиралъ все, что у каждаго философа было полезнаго и истиннаго, и предлагалъ мнѣ, 173) а что было ложно, выдѣлялъ, какъ другое, такъ въ особенности то, что по отношенію къ благочестію было собственнымъ дѣломъ людей.

XV. Относительно этого онъ давалъ мнѣ совѣтъ не внимать ничему, даже если бы кто либо всѣми людьми былъ засвидѣтельствованъ, какъ самый мудрый, но внимать единому только Богу и Его пророкамъ. 174) При этомъ онъ самъ истолковывалъ пророческія вѣщанія и изъяснялъ то, что было темнымъ и загадочнымъ, какого много въ священныхъ изреченіяхъ,—или потому, что Богу угодно было такъ обращаться къ людямъ, чтобы слово Божіе не вошло обнаженнымъ и неприкрытымъ въ недостойную душу, каковыхъ много, или потому, что всякое божественное слово по природѣ весьма ясно и просто, но намъ представляется неяснымъ и темнымъ, такъ какъ мы отпали отъ Бога и разучились слушать вслѣдствіе продолжительности времени и глубокой древности, этого я не могу сказать, — какъ бы то ни было, онъ прояснялъ и выводилъ на свѣтъ, встрѣчалось ли что нибудь загадочное,— потому что онъ былъ способнымъ и въ высшей степени проницательнымъ слушателемъ Божіимъ,— 175) или и такое, что по самой природѣ не содержитъ ничего труднаго и непонятнаго для него, который одинъ только изъ всѣхъ нынѣ живущихъ людей, насколько я самъ лично знаю ихъ, а о нѣкоторыхъ слышалъ изъ разсказовъ другихъ, находится въ такомъ благопріятномъ положеніи, такъ какъ онъ навыкъ воспринимать въ свою душу чистое и свѣтлое содержаніе [божественныхъ] изреченій и научать другихъ, 176) потому что Первовиновникъ всѣхъ этихъ изреченій, Который вѣщалъ любезнымъ Богу пророкамъ и внушалъ всѣ пророчества и таинственныя и божественныя рѣчи, такъ почтилъ его, какъ друга, и поставилъ истолкователемъ ихъ. 177) Что Онъ чрезъ другихъ сообщалъ только въ неясныхъ намекахъ, то чрезъ сего мужа сдѣлалъ предметомъ обученія, и что Онъ, будучи въ высшей степени достойнымъ вѣры, или царственно повелѣвалъ или открывалъ, смыслъ рѣчей объ этомъ Онъ даровалъ ему изслѣдовать и постигать, 178) чтобы всякій, кто черствъ душой и недовѣрчивъ или даже и любознателенъ, въ извѣстномъ смыслѣ чувствовалъ себя вынужденнымъ, получивъ

наученіе отъ этого мужа, и достигнуть разумѣнія и рѣшиться вѣровать и послѣдовать Богу. 179) И это онъ говоритъ, я думаю, не иначе, какъ въ общеніи съ божественнымъ Духомъ; ибо одна и та же сила необходима и для пророчествующихъ и для слушающихъ пророковъ, и никто не можетъ слушать пророка, если ему не далъ разумѣнія Своихъ рѣчей Самъ Духъ, дѣйствовавшій въ пророкахъ. 180) Въ этомъ смыслѣ содержится изреченіе и въ священныхъ писаніяхъ, которое говоритъ, что отворить можетъ только тотъ, кто затворяетъ, но никто другой [1]); отворяетъ же затворенное, проясняя загадочныя изреченія, божественное Слово. 181) Этотъ величайшій даръ имѣетъ отъ Бога сей мужъ, получившій съ неба и превосходнѣйшій жребій быть истолкователемъ божественныхъ словъ людямъ, воспринимать божественное какъ бы изъ устъ Божіихъ, и изъяснять людямъ, какъ доступно для человѣческаго слуха. 182) Поэтому для меня не было ничего запретнаго, ибо не было ничего сокровеннаго и недоступнаго. Но я имѣлъ возможность получить знаніе о всякомъ ученіи, и варварскомъ и эллинскомъ, изъ области таинственной или изъ государственной жизни, и божественномъ и человѣческомъ [и именно такъ, что], съ полною свободою могъ дѣлать все предметомъ моего изученія и изслѣдованія и насыщаться и наслаждаться всѣми благами души. Допустимъ, кто нибудь можетъ назвать это устарѣлымъ ученіемъ истины или какъ либо иначе въ этомъ родѣ, но я обладалъ въ немъ удивительнымъ и полнымъ собраніемъ и обиліемъ прекраснѣйшихъ видовъ для созерцанія. 183) Коротко сказать, онъ былъ для меня поистинѣ раемъ, воспроизведеніемъ того великаго рая Божія [2]), въ которомъ не нужно было обрабатывать эту низменную землю и, огрубѣвши, питать тѣло, но только съ радостью и наслажденіемъ, умножать стяжанія души, какъ бы цвѣтущія растенія, насажденныя нами самими, или посаженныя въ насъ Виновникомъ всего [3]).

XVI. 184) Это былъ поистинѣ рай наслажденія, это было истинное веселіе и блаженство, которымъ я наслаждался въ это протекшее время, съ одной стороны и не малое, но съ другой стороны и совершенно краткое, если оно приходитъ къ концу, такъ какъ я уже ухожу и удаляюсь отсюда. 185) Ибо

[1]) Ср. Исаіи, XXII, 22; Іов. XII, 14; Апок. III, 7.
[2]) Ср. Быт. III, 23. [3]) Ср. Мѳ. XV, 13.

я не знаю, что со мною случилось или въ чемъ я снова согрѣшилъ, что я удаляюсь отсюда, [даже] изгоняюсь. Что мнѣ сказать, не знаю,—развѣ только то, что я второй Адамъ [изгнанный] изъ рая; и я началъ говорить,—я, который прекрасно жилъ, когда слушалъ рѣчи учителя и молчалъ! О, еслибы и теперь я могъ пребывать въ спокойствіи и молча учиться, но чтобы не было этого новаго зрѣлища, что учитель дѣлается слушателемъ! 186) Но для чего нужны мнѣ эти слова? И для чего обращаться съ такого рода рѣчью, когда я долженъ былъ бы не уходить, а оставаться здѣсь? Но эти мои заблужденія, кажется, имѣютъ начало въ древнемъ обольщеніи, и теперь меня ожидаютъ еще и наказанія прародителей. 187) Неужели я хочу снова не повиноваться, осмѣливаясь преступать слова Божіи? Въ то время, какъ я долженъ твердо держаться ихъ и заниматься ими, я ухожу [1]), убѣгая отъ этой блаженной жизни, и дѣлаю не меньше, чѣмъ тотъ древній человѣкъ [который бѣжалъ] отъ лица Божія, и возвращаюсь въ землю, изъ которой взятъ. 188) Итакъ, я буду ѣсть прахъ земной во всѣ дни моей жизни тамъ [2]), и буду воздѣлывать землю, и именно ту землю, которая принесетъ мнѣ терніе и волчцы [3])—мои печали и постыдныя заботы, послѣ того какъ я оставилъ прекрасныя и благія заботы. 189) И что я оставилъ, къ тому опять возвращаюсь, къ землѣ, откуда я пришелъ, и къ моему дольнему родству и въ домъ отца моего: я оставляю добрую землю, гдѣ было доброе для меня отечество, которое раньше не было извѣстно мнѣ, я оставляю и родственниковъ, въ которыхъ я имѣлъ, какъ это я только позднѣе началъ узнавать, очень близкихъ моей душѣ, я оставляю и домъ истиннаго моего отца, остающійся въ которомъ отецъ торжественно почитается и прославляется истинными сынами, пожелавшими остаться въ немъ. Я же, неблагородный и недостойный, ухожу отсюда, обратившись вспять и убѣгая назадъ.

190) Повѣствуется [4]), что одинъ сынъ, получившій отъ отца причитающуюся на его долю по сравненію съ другимъ братомъ часть наслѣдства, добровольно ушелъ отъ отца въ далекую страну. Живя же распутно, онъ расточилъ и промо-

[1]) Къ переводу §§ 185—187 см. поправки *Aug. Brinkmann*'а въ „Rheinisches Museum für Philologie", N. F. B. 65, H. 1. S. 74—75.

[2]) Ср. Быт. III, 17. 14. [3]) Ср. Быт. III, 18. [4]) Лк. XV, 11 сл.

талъ отцовское достояніе; наконецъ, въ нуждѣ онъ нанялся пасти свиней, а вынуждаемый голодомъ онъ хотѣлъ имѣть общеніе въ пищѣ со свиньями, однако даже и этого не получалъ. Итакъ, онъ потерпѣлъ наказаніе за свое распутство, промѣнявши отцовскую, истинно царскую трапезу на пищу свиней и въ положеніи наемника, на пищу, которая раньше и на мысль не приходила ему. 191) Кажется, нѣчто подобное случится и со мной, когда я уйду отсюда и даже не со всѣмъ приходящимся на мою долю наслѣдіемъ. Ибо я не взялъ даже того, что нужно было, однако же ухожу, оставивши съ тобою и у тебя прекрасное и дорогое и промѣнявши его на худшее. 192) Вѣдь меня ожидаетъ все печальное: шумъ и смятеніе вмѣсто мира и вмѣсто спокойной и благоустроенной жизни безпорядочная, а вмѣсто этой свободы тягостное рабство, площади, суды, толпы и роскошь. 193) И для лучшаго уже не будетъ у меня никакого досуга, и я не буду даже произносить божественныхъ изреченій, а буду говорить о дѣлахъ человѣческихъ [1]),—уже это представляется богопросвѣщенному мужу въ нѣкоторомъ родѣ истиннымъ бѣдствіеиъ,—но я буду говорить о дѣлахъ и дурныхъ людей. 194) Меня ожидаетъ настоящая ночь вмѣсто дня, вмѣсто яснаго свѣта—мракъ, вмѣсто празднества — печаль, вмѣсто отечества—вражеская страна, въ которой мнѣ невозможно пѣть священную пѣснь,—ибо какъ [это возможно] въ землѣ, чуждой для моей души [2]), гдѣ пребывая невозможно приблизиться къ Богу?—напротивъ, [остается] только плакать и стенать, воспоминая то, что было здѣсь, если и это будетъ мнѣ позволено.

195) Повѣствуется [3]), что нѣкогда на великій и священный городъ, въ которомъ почиталось Божество, напали враги и увели въ качествѣ плѣнниковъ жителей, пѣвцовъ и богослововъ въ свою страну,—это былъ Вавилонъ; но отведенные въ нее, они даже на требованіе своихъ побѣдителей не хотѣли пѣть божественное и играть на псалтири въ нечистой землѣ, но повѣсили свои музыкальные инструменты, привязавши ихъ на ивахъ, сами же плакали на рѣкахъ вавилонскихъ [4]). 196) Мнѣ кажется, что я одинъ изъ нихъ, изгоняемый изъ города, и изъ этого моего священнаго отечества; здѣсь днемъ и ночью возглашаются священные законы, хвалы и пѣсни и полныя

---

[1]) Пс. XVI, 4. [2]) Пс. CXXXVI, 4. [3]) 4 Цар. XXIV и XXV.
[4]) Пс. CXXXVI, 1—3.

глубокихъ тайнъ рѣчи; здѣсь свѣтъ солнечный и постоянный, когда въ теченіе дня мы [наяву] занимаемся божественными тайнами, а ночью душа объята воображеніемъ того, что видѣла и дѣлала днемъ, и вообще, кратко сказать, здѣсь во всемъ божественное вдохновеніе. 197) Изъ этого города я изгоняюсь и какъ плѣнникъ ведомъ въ чужую землю, гдѣ мнѣ невозможно будетъ и играть, потому что я, подобно тѣмъ, повѣсилъ свой органъ на ивахъ; но я буду на рѣкахъ и буду обрабатывать глину и пѣсенъ не захочу пѣть, если вспомню о нихъ; но можетъ быть изъ-за другихъ моихъ худыхъ дѣлъ я и забуду о нихъ, ослабленный въ своей памяти. 198) Но если я къ тому же ухожу не противъ воли только, какъ плѣненный, но даже ухожу добровольно, завоеванный не другимъ кѣмъ либо, а самимъ собою, когда можно было бы остаться, 199) то, можетъ быть, уйдя отсюда, я буду совершать путь не безопасно, какъ тотъ, кто вышелъ изъ какого-нибудь безопаснаго и мирнаго города; но можетъ случиться, что я на своемъ пути и въ разбойники впаду и буду плѣненъ ими и обнаженный буду покрытъ многими ранами и брошенный буду лежать гдѣ нибудь еле живымъ [1]).

XVII. 200) Но зачѣмъ я такъ плачу? Есть у меня Спаситель всѣхъ, Заступникъ и Врачъ всѣхъ полумертвыхъ и впавшихъ въ разбойники, Слово, неусыпный Хранитель всѣхъ людей. 201) Есть у меня и сѣмена, какъ тѣ, которыя ты открылъ во мнѣ, какъ и тѣ, которыя я получилъ отъ тебя, твои превосходныя наставленія; съ ними я ухожу, плача, какъ отправляющіеся въ путь, но все таки эти сѣмена я уношу съ собою. Итакъ, можетъ быть, находящійся при мнѣ Хранитель проведетъ меня невредимымъ. 202) Можетъ быть, я снова вернусь къ тебѣ и принесу изъ сѣмянъ и плоды и снопы, правда не совершенные,—ибо какъ это было бы возможно?—но какіе мнѣ посильны при моихъ гражданскихъ занятіяхъ; они могутъ быть и испорчены какою либо силою или безплодною или приносящею дурные плоды, но съ своей стороны я не повредю ихъ болѣе, если Богу будетъ угодно.

XVIII. 203) Итакъ, на этомъ я прекращаю мою рѣчь; она, правда, была чрезмѣрно смѣлою въ присутствіи мужа, предъ которымъ менѣе всего слѣдовало бы [произносить ее], но она была одушевлена наилучшимъ желаніемъ и, какъ я думаю,

---

[1]) Ср. Лк. X, 30.

дала нѣкоторое выраженіе моей благодарности по мѣрѣ моихъ силъ, и если я не сказалъ ничего достойнаго, то, по крайней мѣрѣ, и не промолчалъ совершенно. Она была еще соединена и со слезами, какъ обычно у разстающихся съ друзьями; не было ли въ ней чего-либо неразумнаго [собств. дѣтскаго], или льстиваго, чего-либо наивнаго или лишняго, я не знаю; но въ ней, конечно, нѣтъ ничего лицемѣрнаго, — это я точно знаю: она во всемъ истинна, съ честнымъ настроеніемъ и чистымъ и искреннимъ намѣреніемъ.

XIX. 204) Ты же, о любезная глава, возстань и, помоливши, отпусти уже меня. Пока я былъ здѣсь, ты сохранялъ меня своими священными наставленіями, и по отшествіи отсюда сохраняй своими молитвами. 205) Передай и ввѣрь меня и скорѣе всего передай меня Богу, Который привелъ меня къ тебѣ. Благодари Его за то, что̀ раньше случилось со мною, и молись Ему, чтобы Онъ руководилъ меня и въ будущемъ, помогая мнѣ во всемъ, приводя на память моему уму всѣ Свои заповѣди, внушалъ мнѣ Свой божественный страхъ, который будетъ наилучшимъ моимъ воспитателемъ. Ибо, когда я уйду отсюда, я не буду повиноваться Ему съ тою свободою, какую имѣлъ, находясь съ тобою. Помолись за меня, чтобы я получилъ отъ Него и какое-нибудь утѣшеніе въ разлукѣ съ тобою, чтобы Онъ послалъ мнѣ добраго провожатаго—сопутствующаго ангела. 207) Проси же и о томъ, чтобы Онъ возвратилъ меня и снова привелъ къ тебѣ, и это одно только болѣе всего утѣшитъ меня.

Письмо Оригена къ св. Григорію Чудотворцу.

Св. Григорій при прощаніи съ Оригеномъ произнесъ благодарственную рѣчь и, вѣроятно, скоро послѣ этого отправился изъ Кесаріи Палестинской на родину, не зная еще, какой родъ жизни онъ изберетъ. Оригенъ мыслью не разлучался съ своимъ ученикомъ и, видимо, сильно безпокоился вопросомъ о томъ, къ чему приложитъ свои богатыя дарованія и знанія столь преданный его почитатель. Результатомъ этихъ заботъ Оригена и явилось письмо его къ Григорію Чудотворцу, написанное послѣ окончательной разлуки съ Григоріемъ [1]), въ которомъ Оригенъ убѣждаетъ его, не увлекаясь возможностью сдѣлаться извѣстнымъ философомъ или юристомъ, посвятить свои дарованія на служеніе христіанству, воспользовавшись изъ языческихъ наукъ тѣмъ, что можетъ быть полезнымъ для христіанскаго дѣятеля. Свидѣтельствами изъ Св. Писанія Оригенъ, съ одной стороны, до-

---

[1]) *Joh. Dräseke* (въ „Jahrb. f. prot. Theol." VII [1881], S. 113 ff. и въ „Der Brief an Diognetos, nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neocaesarea", Leipzig, 1881, S. 155 ff.) доказываетъ, что посланіе написано въ 235 или 236 г., во время перерыва въ занятіяхъ Оригена по случаю гоненія Максимина, когда Оригенъ ушелъ въ Каппадокію, а Григорій отправился въ Египетъ для продолженія образованія, на что, по его мнѣнію, указываютъ прикровенно намѣченныя въ текстѣ Оригена историческія отношенія, обусловившія и выборъ примѣровъ изъ Св. Писанія; кромѣ того, и увѣщанія Оригена въ письмѣ будто бы стоятъ въ противорѣчіи съ собственными выраженіями Григорія въ благодарственной рѣчи. Однако, эта теорія не можетъ быть признана состоятельною (см. *P. Koetschau*, Des Gregorios Thaumaturgus Dankrede an Origenes. Freiburg u. Leipzig, 1894, S. XV—XVII) уже по тому одному, что въ такомъ случаѣ въ благодарственной рѣчи, какъ написанной послѣ письма, предполагаемый Joh. Draeseke вынужденный перерывъ въ занятіяхъ нашелъ бы какое нибудь отраженіе, чего на самомъ дѣлѣ совершенно нѣтъ.

казываетъ возможность и законность такого пользованія пріобрѣтеніями языческой науки, а съ другой и предостерегаетъ отъ чрезмѣрнаго увлеченія ими, такъ какъ не для всѣхъ обращеніе къ языческой наукѣ оказывается полезнымъ. Въ заключеніе Оригенъ убѣждаетъ Григорія внимательно заниматься изученіемъ Св. Писанія и молиться о дарованіи помощи для уразумѣнія божественнаго, чтобы не сказать или не помыслить о немъ чего-нибудь слишкомъ поспѣшно. Можно думать, что эти увѣщанія находятся въ связи съ нѣкоторыми выраженіями благодарственной рѣчи Григорія. Такъ, Григорій въ своей рѣчи (§ 180), изъясняя изреченіе Св. Писанія, что отворить можетъ только тотъ, кто затворяетъ, называетъ при этомъ Оригена истолкователемъ божественныхъ словъ людямъ (§ 181). Оригенъ въ концѣ и выступаетъ противъ такого односторонняго преувеличенія, соединеннаго съ отреченіемъ Григорія отъ самостоятельнаго изслѣдованія, и истолкованіе приведеннаго Григоріемъ изреченія дополняетъ такимъ образомъ: «и будетъ открыто тебѣ придверникомъ» и т. д., и указываетъ своему ученику на то, что недостаточно стучать и искать, а необходима еще и молитва. Также и слова письма, что Оригенъ дерзнулъ написать это письмо Григорію вслѣдствіе отеческой любви къ нему, напоминаютъ о томъ, что Григорій въ своей рѣчи называетъ Оригена своимъ истиннымъ отцомъ (§ 189).

Письмо Оригена сохранилось въ той экзегетической христоматіи, которую составили изъ произведеній александрійскаго учителя св. Василій вел. и Григорій Богословъ во время понтійскаго уединенія и которая называется Ὠριγένους, Φιλοκαλία, въ 13 главѣ, съ надписаніемъ: Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν μετὰ γραφικῆς μαρτυρίας [1]). Для помѣщаемаго ниже перевода греческій текстъ взятъ изъ изданія *P. Koetschau*. Des Gregorius Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos. Freiburg und Leipzig 1894. S. 40—44. P. Koetschau заимствовалъ письмо изъ изданія I. A. Robinson'a, но для него H. Achelis'омъ произведена была новая провѣрка текста (S. XXXV).

Н. Сагарда.

---

[1]) Новѣйшее изданіе *J. A. Robinson*, The Philocalia of Origenes. the Text revised with a critical Introduction and Indices. Cambridge 1893.

1. Оригенъ,—господину моему, благороднѣйшему и почтеннѣйшему сыну Григорію, о Бозѣ радоватися.

Прирожденная способность къ пониманію, если съ нею соединяется упражненіе, какъ ты знаешь, можетъ обнаружить дѣятельность, которая ведетъ къ возможному, если можно такъ назвать, завершенію того, надъ чѣмъ кто хочетъ упражняться. Итакъ, твое дарованіе можетъ сдѣлать тебя совершеннымъ римскимъ юристомъ и эллинскимъ философомъ тѣхъ школъ, которыя считаются знаменитыми. Но я желалъ бы, чтобы ты воспользовался всею силою своего прирожденнаго дарованія въ послѣдней цѣли для христіанства; ради этого я хотѣлъ бы, чтобы ты по возможности взялъ и изъ философіи Эллиновъ то, что можетъ служить для христіанства какъ бы общеобразовательными науками [1]) или пропедевтикой, и изъ геометріи и астрономіи то, что можетъ быть полезнымъ для изъясненія священныхъ писаній, чтобы то, что сыны философовъ утверждаютъ относительно геометріи, музыки, грамматики и риторики и астрономіи, какъ вспомогательныхъ для философіи, мы могли сказать и о самой философіи по отношенію къ христіанству.

2. Можетъ быть, на нѣчто въ такомъ родѣ намекаетъ написанное въ книгѣ Исходъ отъ лица Божія, чтобы повелѣно было сынамъ Израилевымъ просить у сосѣдей и у живущихъ съ ними сосуды серебряные и золотые и одѣжды [2]), чтобы, обобравши Египтянъ, они получили матеріалъ для изготовленія взятаго на служеніе Богу. Ибо изъ того, что сыны Израилевы похитили у Египтянъ, было устроено то, что находится во святомъ святыхъ: кивотъ съ крышкой, и херувимы, и очищеніе, и золотой сосудъ, въ которомъ сохранялась манна—хлѣбъ ангеловъ; это, вѣроятно, сдѣлано было изъ наилучшаго золота Египтянъ. Изъ второго же сорта

---

[1]) Ἐγκύκλια μαθήματα—кругъ наукъ и искусствъ, которыя каждый свободный грекъ долженъ былъ изучить въ юности, прежде чѣмъ вступить въ гражданскую жизнь или посвятить себя какому-либо спеціальному занятію. Для правильнаго опредѣленія смысла, въ какомъ Оригенъ употребляетъ здѣсь это выраженіе, особенно поучительны слѣдующія слова Климента александрійскаго (Стром. I, 5): „какъ общеобразовательныя науки (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) помогаютъ философіи, своей госпожѣ, такъ и сама философія содѣйствуетъ пріобрѣтенію мудрости. Ибо философія—искусство, а мудрость есть знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ и ихъ причинъ".

[2]) Пс. X, XI, 2; XII, 35.

золота [низшаго] по сравненно съ тѣмъ [былъ сдѣланъ] плотный весь золотой свѣтильникъ, вблизи внутренней завѣсы, и на немъ лампады, и золотой столъ на которомъ были хлѣбы предложенія, и между обоими золотой алтарь кадильный. Если же былъ третій и четвертый сортъ золота, то изъ него были сооружены священные сосуды. А изъ серебра Египтянъ сдѣлано было иное. Ибо, проживая въ Египтѣ, сыны Израилевы получили эту прибылъ отъ проживанія тамъ, чтобы имѣть изобиліе въ столь цѣнномъ матеріалѣ для употребленія при служеніи Богу. Изъ одеждъ Египтянъ, вѣроятно, сдѣлано было все, что нуждалось въ работѣ, какъ именовало Писаніе [1]), ткачей, когда ткачи, съ мудростью Божіей, извѣстнаго рода одежды сшивали съ подобными, чтобы сдѣлать внѣшнія и внутреннія завѣсы и покрывала.

3. Но какая мнѣ необходимость безъ нужды отклоняться и доказывать, на что пригодилось сынамъ Израилевымъ взятое изъ Египта, чему Египтяне не дали надлежащаго употребленія, а Евреи, наставляемые божественною мудростью, употребили для богопочитанія? Однако, Писаніе знаетъ, что для нѣкоторыхъ нисхожденіе изъ земли сыновъ Израилевыхъ въ Египетъ послужило во зло: оно намекаетъ, что для нѣкоторыхъ служитъ во зло проживать съ Египтянами, т. е. съ науками міра сего, послѣ того, какъ они воспитаны были въ законѣ Божіемъ и въ израильскомъ служеніи Ему. По крайней мѣрѣ, Адеръ идумеянинъ, пока былъ въ землѣ Израиля, не вкушая хлѣба Египтянъ, не сооружалъ идеаловъ; когда же, убѣжавши отъ мудраго Соломона, сошелъ въ Египетъ, какъ бы убѣжавши отъ мудрости Божіей, онъ сдѣлался родственникомъ фараона, женившись на сестрѣ его жены, и родилъ сына, который воспитывался среди сыновъ фараоновыхъ [2]). Поэтому, хотя онъ и взошелъ въ землю Израиля, но взошелъ съ тѣмъ, чтобы раздѣлить народъ Божій и заставить ихъ сказать къ золотой телицѣ: вотъ боги твои, Израиль, которые вывели тебя изъ земли Египетской [3]). Я же, наученный опытомъ, могъ бы сказать тебѣ, что мало такихъ, которые взяли изъ Египта полезное и вышли изъ него и соорудили то, что относится къ служенію Богу; напротивъ, много братьевъ идумеянина Адера. Это тѣ,

---

[1]) Исх. XXVII. 16; ср. XXXVII (XXXVIII), 23. [2]) 3 Цар. XI, 14 сл.

[3]) 3 Цар. XII, 28. Оригенъ здѣсь и далѣе приписываетъ Адеру то, что сдѣлалъ Іеровоамъ.

которые, вслѣдствіе извѣстной эллинской изобрѣтательности, вызвали къ жизни еретическія мысли и, такъ сказать, соорудили золотыхъ телицъ въ Веѳилѣ, который изъясняется: домъ Божій. Мнѣ кажется, что и этимъ слово [Божіе] намекаетъ на то, что они собственныя сооруженія воздвигли въ Писаніяхъ, въ которыхъ обитаетъ Слово Божіе и которыя образно называются Веѳилемъ. Другое же сооруженіе, [какъ] утверждаетъ слово [Божіе], воздвигнуто было въ Данѣ; предѣлы же Дана самые крайніе и близко отъ языческихъ предѣловъ,— такъ ясно изъ написаннаго въ книгѣ Іисуса Навина [1]). Итакъ, близко отъ языческихъ границъ находятся нѣкоторыя изъ сооруженій, которыя, какъ мы показали, соорудили братья Адера [2]).

4) Итакъ, господинъ [мой] сынъ, прежде всего со вниманіемъ занимайся чтеніемъ божественныхъ писаній. Да, занимайся со вниманіемъ, такъ какъ, читая божественныя писанія, мы нуждаемся во многомъ вниманіи, чтобы не сказать или не подумать о нихъ чего-нибудь слишкомъ поспѣшно. Но внимательно занимаясь чтеніемъ божественныхъ писаній съ вѣрнымъ и богоугоднымъ настроеніемъ, стучи въ то, что заключенно въ немъ, и оно будетъ открыто тебѣ придверникомъ, о которомъ сказалъ Іисусъ: ему придверникъ отворяетъ [3]). И внимательно занимаясь божественнымъ чтеніемъ, право и съ твердою вѣрой въ Бога ищи сокрытую отъ многихъ мысль божественныхъ писаній. Не переставай стучать и искать. Ибо весьма необходима и молитва о томъ, чтобы понимать божественныя писанія. Увѣщавая къ ней, Спаситель не только сказалъ: стучите и отворятъ вамъ, и: ищите и найдете, но и: просите и дано будетъ вамъ [4]).

Я осмѣлился на это вслѣдствіе моей отеческой любви къ тебѣ. Хорошо ли то, что я осмѣлился, или нѣтъ, знаетъ Богъ и Его Христосъ и причастникъ Духу Божію и Духу Христову. Да будешь и ты причастникомъ и да умножаешь всегда причастіе, чтобы могъ говорить не только: мы сдѣлались причастниками Христу [5]), но и: мы сдѣлались причастниками Богу.

---

[1]) XIX, 40 сл.

[2]) Т. е. еретическія измышленія обнаруживаютъ близкое родство съ язычествомъ.

[3]) Іоан. X, 3. [4]) Мѳ. VII, 7; Лк. XI, 9. [5]) Евр. III, 14.

Очерки по исторіи славянскаго перевода Библіи.

II.

Черты бытовой исторіи славянской Библіи съ конца XV до XVIII вѣка.

(Къ 200-лѣтію со времени изданія перваго царскаго указа объ усовершеніи славянскаго текста Библіи) *).

СЪ именемъ Максима Грека въ рукописяхъ связаны и другіе труды по истолкованію и переводу библейскихъ книгъ, но принадлежность ихъ ему въ большей или меньшей степени сомнительна. Приводимъ перечень этихъ трудовъ, въ интересахъ послѣдующаго уясненія ихъ происхожденія.

Ему приписывается переводъ *толкованій Василія Великаго на псалмы*. Этотъ переводъ содержится въ одной рукописи Московской Синодальной библіотеки № 238, XVI вѣка, подробно описанной Горскимъ и Невоструевымъ, II, 1, 75. Въ бесѣдахъ дано изъясненіе отдѣльныхъ мѣстъ слѣдующихъ псалмовъ: 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 37, 44, 45, 48, 59, 61, 104, 105. Основаніе относить этотъ переводъ къ рукѣ Максима Грека довольно нетвердое [1]).

Еще меньше основаній считать трудомъ Максима Грека *сокращеніе толковыхъ пророчествъ*. Оно извѣстно въ рукописи сочиненій Максима Грека Московской Синодальной библіотеки № 191 (491) XVI вѣка, лл. 574—598, Погод. собр. № 1144, л. 314, Акад. Н. 32. 14. 1, л. 303, Софійск. библ. № 1200, л. 339, № 1201, л. 340 и содержитъ выборки отдѣльныхъ мѣстъ изъ древняго перевода толковыхъ пророковъ, сдѣланныя съ особою обличительною цѣлью. Въ виду этой задачи, по мѣстамъ произве-

*) Продолженіе. См. ноябрь.

[1]) См. у А. И. Соболевскаго, Переводная литер., 269.

дено подновленіе древняго славянскаго языка. Упрощеніе нелегкихъ для пониманія толкованій на пророческія книги нельзя не признать полезною работою, но не видно, чтобы это дѣлалъ Максимъ Грекъ. Обличительныя толкованія находили большое примѣненіе въ западной Руси (ср. Румянц. Муз. № 12), ими занимался почитатель Максима, князь Андрей Курбскій, и этому продолжателю дѣла Максима на юго-западѣ Руси, кажется, съ большимъ основаніемъ можно приписать составленіе этого сокращенія толковыхъ пророковъ.

Приписываются Максиму Греку, подъ видомъ двухъ особыхъ статей, *переводъ 1 Царствъ* 17 4 — 7, 32 — 37, 43, 45, 46. Этотъ переводъ извѣстенъ въ указанномъ сейчасъ сборникѣ Синодальной библіотеки № 191, Горскій и Невоструевъ II, 2, 574, Софійск. библ. № 1201, л. 360 об., Имп. Публ. библ. Q. 1 № 219, л. 322, и Общества Любит. Древн. Письменности № 1291, XVIII в., л. 342. Судя по особенностямъ языка (*важить*=вѣсить, *пансырь*), здѣсь слѣдуетъ видѣть руку западно-русскаго переводчика; съ Максимомъ Грекомъ этотъ отрывокъ связанъ случайно, только какъ съ центромъ подобныхъ переводовъ въ Московской Руси въ XVI в.

Въ ряду сочиненій Максима Грека помѣщается *четвертая Маккавейская книга*, подъ именемъ «*Іосипа іюдеянина слово о томъ, яко благочестивый помыслъ самодержецъ есть страстемъ, и сіе являетъ отъ вышеестественаго терпѣнія, еже к горчайшимъ мукамъ, Маккавѣох, мученых бывших Антіохомъ. Нач. Философское слово повѣдати хотя*»[1]. Списки этой книги: Синод. библ. № 191 (491) л. 602, (Горскій и Невоструевъ II 2, 573), Троиц. Сер. Лавры № 201, л. 112 и др. Этотъ переводъ не можетъ принадлежать Максиму Греку, такъ какъ онъ извѣстенъ еще въ спискѣ XIV или XV вѣка—Импер. Публ. библ. Q. I № 2 [2]).

---

[1]) Греческій текстъ—въ кодексахъ Синайскомъ, Александрійскомъ, московскомъ изданіи Библіи 1821 года, а также Flavii Josephi opera, Parisiis 1847, t. II, 392—411.

[2]) Приписывается Максиму Греку и еще цѣлый рядъ мелкихъ отрывочныхъ толкованій отдѣльныхъ библейскихъ мѣстъ и переложеній. Вотъ эти мѣста: 1. *Молитва цѣломудренныя Сосанны* — Софійск. библ. № 1200, л. 355, № 1201, л. 358, Погод. № 1144, л. 345 и Ак. Н. 32. 14. 1, л. 313 об. 2. *Отъ третьяго видѣнія Даніилова*—Софійск. библ. № 1200, л. 355 об., 1201, л. 358, Погод. № 1144, л. 345 об., Ак. Н. 32, 14, 1, л. 313 об. 3. *Отъ восьмаго видѣнія Даніилова*—во всѣхъ предъидущихъ рукописяхъ. 4. *Повѣсть объ Есвири*—Погод. № 1144, л. 361.

Съ Максимомъ Грекомъ въ московской Руси почти закончилась, старая, безпрерывная традиція славянской Библіи, ея тѣснѣйшая связь съ господствующимъ церковнымъ взглядомъ на составъ и характеръ изъясненія Библіи на греческомъ востокѣ. Правда, новшество новгородскаго архіепископа еще не отразилось въ библейскихъ трудахъ Максима. До половины XVI вѣка оно почти не проявляетъ видныхъ признаковъ жизни. Великолѣпный лицевой списокъ первой части Библіи половины XVI вѣка, по всѣмъ признакамъ изготовленный для библіотеки Іоанна Грознаго (въ рукописи Московскаго Историческаго Музея, инвент. № 34541) [1]), не содержитъ ни одного признака, указывающаго на знакомство писцовъ и рисовальщиковъ половины XVI вѣка, вблизи царскихъ московскихъ теремовъ, съ содержаніемъ дополнительной новопереведенной части Библіи. Онъ воспроизводитъ особенности древнѣйшаго вида Толковой Палеи, т. е. обращается къ переживаніямъ XIII вѣка, и почти не напоминаетъ латинскихъ Библій XV—XVI вв. Прямымъ продолжателемъ традиціи Максима Грека въ области библейскихъ переводовъ и толкованій въ юго-западной Руси былъ извѣстный князь Андрей Курбскій. Но новая полоса въ жизни славянской Библіи не могла не быть замѣтной.

Возникшее въ Новгородѣ новое теченіе—сближеніе славянской Библіи съ латинскою — въ московской Руси, послѣ Геннадіевскаго свода 1499 года, продолжалось медленно. Можетъ быть, это объясняется тѣмъ, что все существенное въ этой области было сдѣлано Геннадіемъ, а естественныя дополненія въ московской Руси вызывались къ жизни неспѣшно. Не считая вводныхъ статей къ Библіи съ нѣмецкаго, 1500 г., въ XVI вѣкѣ, можно указать одно литературное пріобрѣтеніе этого рода—переводъ съ латинскаго толкованій Псалтири Брунона. Оно принадлежитъ тому же центру просвѣщенія начала XVI столѣтія тогдашней Руси—Новгороду и даже болѣе—возникло

5. *Толкованія одного ст. 103 псалма* Импер. Публ. библ. F. 1 № 250, л. 43, 425, 301 об. 6. *Толкованіе одного ст. 18 псалма.* Публ. б. F. № 250, л. 39 об., 425, 301 об. 7. *Толкованіе Ис. 26*$_{20}$—Импер. Публ. б. F. 1 № 425, л. 492. 8. *Толкованіе Ев. Іоанна 21*$_{25}$—Импер. Публ. б. F. I № 425, л. 236, Соф. б. № 1200, л. 230 об. 9. 2-я кн. Ездры, гл. 3—4. Сборн. Публ. библ. Q. 1 № 219, л. 458 и др. 10. *Мелкія отрывочныя изъясненія* — Импер. Публ. б. F. 1 № 425, л. 559, Q. I, № 219, л. 483, F. I № 250, л. 67 об., 425, 272.

[1]) В. Н. Щепкинъ, Изв. отд. русск. яз. Ак. Н. 1899, IV, 1345—1385.

непосредственно въ тѣхъ же условіяхъ, какія вызвали Геннадіевскую Библію: переводъ сдѣланъ новгородскимъ переводчикомъ, извѣстнымъ Дмитріемъ Герасимовымъ, по «понужденію» новгородскаго митрополита Макарія, въ 1536 году. Продолжала жить извѣстная культурная среда, продолжалась и ея дѣятельность. Текстъ псалмовъ переводчикомъ взятъ обычный, церковно-славянскій, переведены только толкованія Брунона, епископа Гербиполенскаго († 1045). Списковъ толкованія Брунона сохранилось много: Софійск. библ. № 1255, XVI в., Синод. библ. № 77 (305) XVII в. и др. Толкованіе Брунона сопровождено добавочными статьями, частью въ переводѣ съ латинскаго, частію въ готовомъ церковно-славянскомъ текстѣ; эти статьи даютъ понятіе о псалмахъ и псалтири, составителѣ псалмовъ, западныхъ толкователяхъ псалтири, о переводчикахъ Библіи, кончая Іеронимомъ, о способахъ толкованія, о мессіанскихъ псалмахъ; въ концѣ толкованій дано изъясненіе 10 библейскихъ пѣсней, молитвы Господней, Апостольскаго символа и символа Св. Аѳанасія. Переводчикъ критически отнесся къ особенностямъ латинскаго текста и проявилъ внимательность при передачѣ латинскихъ привносовъ въ символъ Аѳанасія. По свѣжести матеріала, переводъ толкованій на Псалтирь латинскаго толкователя могъ быть полезенъ, и это выразилось въ значительномъ вниманіи къ отдѣльнымъ частямъ этого перевода въ послѣдующей письменности, но тогда была уже сводная толковая Псалтирь Максима Грека, и намъ непонятно, какими потребностями вызывалось это состязаніе латинской истолковательной библейской литературы съ сводомъ отеческихъ толкованій восточныхъ отцовъ и писателей.

Тому же XVI вѣку выпало на долю дать и еще цѣлый рядъ библейскихъ переводовъ и переложеній славянской библіи. Всѣ они относятся не къ московской, а къ юго-западной и, главнымъ образомъ, западной Руси и завершаются знаменитымъ изданіемъ Острожской Библіи 1580 и 1581 гг.

Правда, всѣ эти западно-русскіе переводы относятся преимущественно къ русскимъ, а не славянскимъ переложеніямъ Библіи, но всѣ они тѣсно связаны съ славянскимъ текстомъ, то какъ источникомъ, то какъ литературнымъ образцомъ, поэтому обойти ихъ молчаніемъ въ бытовой исторіи славянской Библіи въ XVI в. невозможно. Они характеризуютъ исторію

русско-славянской Библіи иными, новыми чертами, какихъ мы не находимъ въ текстахъ московской Руси. Существенная особенность библейскихъ текстовъ восточно-русскихъ, т. е. новгородскихъ и московскихъ, консервативное сохраненіе давней южно-славянской традиціи въ текстѣ и въ языкѣ, съ сравнительно небольшимъ, ненамѣреннымъ привносомъ русскихъ особенностей. Тексты западно-русскіе въ этомъ отношеніи представляютъ полную противоположность: они пытаются вносить въ Библію живой мѣстный языкъ, правда, еще нѣсколько искусственнаго построенія. Въ связи съ этимъ тексты первой категоріи сохраняютъ въ общемъ вѣрность греческой библейской основы, тогда какъ вторые почти всецѣло переходятъ въ латино-польское русло. Въ этихъ двухъ теченіяхъ, въ общемъ, проявляется центростремительная и центробѣжная сила, достаточно уравновѣшивающая одна другую. Планомѣрное сочетаніе этихъ элементовъ обѣщало дать новый цѣльный типъ еще не успѣвшей къ тому времени выработаться славянской Библіи русскаго извода. Острожское изданіе и было такимъ новымъ видомъ Библіи, знаменательнымъ для всей послѣдующей исторіи славянской Библіи.

Какими же библейскими текстами располагала западная Русь въ XVI в.?

Эти библейскіе тексты разнообразны и многочисленны. Ихъ появленіе связывается съ сложными особенностями западно-русской жизни, и этимъ обстоятельствомъ объясняется ихъ различіе по языку, оригиналу и ихъ значенію въ ряду библейскихъ переводовъ.

Главною особенностью западно-русской жизни XV—XVI вѣковъ было столкновеніе ея съ польскою стихіею. Отсутствіе прочнаго общерусскаго центра, въ удѣльный періодъ, и господство татаръ не могли выработать прочныхъ культурныхъ и государственныхъ связей между восточною и западною частями Руси. Существовало, правда, между этими частями церковное единеніе; и оно долгое время оставалось почти единственнымъ осязательнымъ цементомъ между этими отдаленными одна отъ другой частями Руси. Въ XIV в., напр., митрополитъ Кипріанъ, наравнѣ съ московскою митрополіею, объѣзжалъ и литовскія епархіи, когда государственная власть восточной Руси не могла имѣть никакихъ притязаній на западныя земли. Государственная жизнь въ западной Руси слагалась въ это время вокругъ Литвы. Въ церковномъ же и культурномъ отношеніи западно-

руссы по прежнему продолжали оставаться въ связи съ московскою Русью: отсюда они получали епископовъ, богослужебныя книги, духовную литературу. Но связи эти мало по малу ослабѣвали. Московскіе владыки не всѣ обладали такимъ сознаніемъ, какое проявлялось у Кипріана, пренебрегали своею обязанностью непосредственно посѣщать свою отдаленную западнорусскую паству. Поэтому литовскіе князья естественно пришли къ мысли—по политическимъ соображеніямъ—поставить у себя отдѣльнаго митрополита. Въ 1416 году они осуществили свою мысль: литовскій князь Витовтъ добился утвержденія особой русско-литовской митрополіи, и соборомъ западно-русскихъ епископовъ въ санъ митрополита для западной Руси возведенъ былъ Григорій Цамблакъ. Послѣ смерти Цамблака русскія митрополіи иногда соединялись, но сношенія восточной и западной Руси естественно ослабѣвали все болѣе и болѣе.

На почвѣ этого разъединенія западной Руси отъ восточной естественно происходило сближеніе западно-русской части съ западными сосѣдями, главнымъ образомъ съ католической Польшей. Уже династическое объединеніе Литвы съ Польшей посредствомъ брака Ягайлы съ Ядвигой въ 1386 г. открывало путь на западную Русь польскому вліянію. Рядъ же послѣдовавшихъ за тѣмъ законодательныхъ мѣропріятій, какъ Городельскій актъ (1413 г.), грамота Владислава (1443 г.) и др., дѣлали это вліяніе все болѣе и болѣе сильнымъ. Развивавшаяся государственная и общественная жизнь—сеймы и магдебургское право—вводили высшій и средній классы русскаго общества въ кругъ новыхъ жизненныхъ отношеній и понятій. Простой народный русскій языкъ не могъ уже съ успѣхомъ обслуживать новыхъ жизненныхъ запросовъ и на помощь ему въ области высшей культурной жизни естественно призванъ былъ польскій языкъ, болѣе приспособившійся въ то время къ выраженію новыхъ европейскихъ жизненныхъ потребностей. Это сближеніе съ польской стихіей усилилось послѣ государственной Люблинской уніи (1569 г.), когда литовское государство особенно гостепріимно открыло свои двери для прилива въ него польской шляхты, а еще болѣе послѣ церковной Брестской уніи 1596 г., когда польскому вліянію предоставлена была и духовная жизнь русскаго народа. Примѣненіе и развитіе обычнаго въ то время литературнаго языка было сдвинуто съ своего настоящаго русла. Церковно-славянскій языкъ

былъ мало понятенъ не только для простого народа и сельскихъ пастырей, но даже для большинства высшаго духовенства, оказавшагося вообще далеко не на высотѣ своего положенія [1]). Духовное просвѣщеніе не находило для себя пріюта даже въ монастыряхъ: Попеченіе о сохраненіи вѣры и исконныхъ русскихъ традицій, вслѣдствіе полнаго равнодушія къ этому высшей іерархіи, перешло въ руки свѣтскихъ магнатовъ и братствъ. Естественно, что эти свѣтскія лица не могли стоять за языкъ церкви. Польское вліяніе со всѣхъ сторонъ производило натискъ на русскую жизнь, включая даже и традиціонный языкъ православной церкви. Въ окружномъ посланіи 1592 года православные такъ характеризовали свое положеніе: «Ученіе святыхъ писаній зело оскудѣ, паче же словенскаго россійскаго языка, и вси человѣци приложишася простому несъвершенному лядскому писанію, сего ради въ различныя ереси впадоша, не вѣдуще въ богословіи силы совершеннаго грамматическаго словенскаго языка» [2]). Такой же отзывъ о церковномъ языкѣ того времени даетъ посланіе Іоанна Вишенскаго: «Евангелія и Апостола въ церкви на литургіи простымъ языкомъ не выворочайте; на литургіи же, для выразумѣнья людского, попросту толкуйте и выкладайте. Книги церковные всѣ и уставы словенскимъ языкомъ друкуйте: сказую бо вамъ тайну великую, яко діаволъ толикую зависть имаетъ на словенскій языкъ, же ледво живъ отъ гнѣва: радъ бы его до щеты погубилъ, и всю борбу свою на тое двигнулъ, да его обмерзитъ и въ огиду и ненависть приведетъ: и то нѣкоторіе наши на словенскій языкъ хулять и не любять [3])». Такъ естественнымъ путемъ западная Русь отдѣлилась отъ восточной по своему языку, быту и общественнымъ и государственнымъ интересамъ. Старая литература, въ частности славянскіе библейскіе тексты могли сохраняться здѣсь только по традиціи. Новыя предпріятія въ области этихъ текстовъ должны были носить уже новый западно-русскій народный обликъ съ массою польскихъ и латинскихъ элементовъ.

---

[1]) Условія, неблагопріятныя для органическаго развитія западнорусскаго языка, отчасти указаны проф. Е. Ѳ. Карскимъ — Западно-русскіе переводы. Псалтыри въ XV—XVII вѣкахъ, Варшава, 1896, стр. 3—7. Общее положеніе церковной жизни въ Западной Руси въ это время—см. Макарій, Исторія Церкви, т. IX.

[2]) Акты, относящіеся къ исторіи Западной Россіи, т. IV, 42.

[3]) Акты, относящіеся къ исторіи Южной и Западной Россіи, т. II, 210.

Но этого мало. На ряду съ естественной уступкой славянскаго языка въ библейскихъ текстахъ въ пользу народнаго или вѣрнѣе — почитаемаго за народный искусственно вырабатываемаго западно-русскаго языка, происходило насильственное вытѣсненіе его новыми западно-русскими библейскими переводами и переложеніями. Лишенное прочной и правильной организаціи на мѣстѣ, оторванное отъ надлежащаго общенія съ устойчивыми центрами, православіе въ польско-литовскомъ государствѣ представляло въ XV—XVI вв. очень заманчивую область для иновѣрной пропаганды. Эти вѣка на Западѣ были временемъ особеннаго религіознаго оживленія, возникшаго исторически вслѣдствіе многихъ причинъ, въ частности — возрожденія гуманизма и вызваннаго имъ освобожденія отъ средневѣковаго гнета религіознаго, умственнаго и общественнаго. Движеніе это, въ формѣ раціонализма, очень рано проникло чрезъ Польшу и въ Литовскую Русь и здѣсь нашло для себя благопріятную почву въ укладѣ тогдашней западно-русской жизни. Каждая волна той или иной формы раціонализма, т. е. ересь жидовствующихъ, гусситство, лютеранство, кальвинизмъ, социніанство—все это несло съ собой въ Западную Русь свой собственный, болѣе или менѣе полный библейскій переводъ или вызывало такой переводъ у самихъ западноруссовъ. Поэтому въ столѣтіе съ послѣдней четверти XV в. и до послѣдней четверти XVI в.—въ періодъ усиленнаго натиска на западно-русскую церковь иновѣрной раціоналистической пропаганды—мы видимъ здѣсь столько новыхъ библейскихъ переводовъ и переложеній, какъ ни въ какой другой періодъ западно-русской исторіи. Наступившая затѣмъ, въ концѣ XVI вѣка, полоса католическаго воздѣйствія на православныхъ и протестантовъ вызвала уже сравнительно незначительную дѣятельность въ области библейскихъ текстовъ. Это объясняется, повидимому, тѣмъ, что переводовъ этихъ къ этому времени было достаточно, да и потребность въ нихъ, по особенностямъ католической практики, могла проявляться сравнительно скромная. На долю самихъ православныхъ съ несомнѣнностью можно отнести въ этотъ періодъ весьма немногое: несомнѣнно имъ принадлежатъ собранія старыхъ церковно-славянскихъ текстовъ. Въ переводахъ же народныхъ, западно-русскихъ, добровольное участіе самихъ западноруссовъ можно видѣть только въ рѣдкихъ случаяхъ.

Вотъ какіе библейскіе тексты — славянскіе и западно-рус-

скіе съ тѣмъ или инымъ отраженіемъ славянскихъ—извѣстны были въ западной и юго-западной Руси въ XV—XVI вв.

1. *Древне-славянскій текстъ.* Въ церковномъ употребленіи западная и южная Русь знали исключительно обычный церковно-славянскій текстъ священныхъ книгъ, отличавшійся отъ принятаго текста восточной половины Руси только нѣкоторымъ привносомъ мѣстныхъ особенностей языка. Извѣстны списки Евангелія, Апостола и Псалтири этого рода. Укажемъ нѣкоторые: Галицкое Евангеліе 1144 г. (Моск. Синод. библ.), Холмское Евангеліе XIII—XIV вв. (Румянц. Муз. № 106), Каменецъ-Стромиловское Евангеліе 1411 г. (Кіев. Ц.-Археол. Муз.), Луцкое Евангеліе 1491 г. (библ. гр. Уварова), Евангеліе 1539 г. (библ. Импер. Общ. Истор. и Древн. Росс.); Апостолы: южно-русскій Ап. XV в. (Кіевскій Ц.-Археол. Музей), Луцкій Ап. XV в. (Импер. Публ. библ. F. I, № 407). Особенно много извѣстно Псалтирей: а) Псалтирь слѣдованная 1296 года, писанная Захаріей «на Волоцѣ» (Московской Синодальной библіотеки № 13 (235). Это списокъ обычнаго русскаго типа Псалтири, писанъ въ новгородской области, по порученію боголюбивой княгини Марины для церкви Благовѣщенія Пресвятой Богородицы. Писецъ Захарія жилъ когда-то въ западной Руси и внесъ въ свою работу нѣсколько особенностей западно-русскаго нарѣчія [1]). Кіевская Псалтирь 1397 г. (Общ. Люб. Гр. Письм.). б) Псалтирь XIV в., на пергаменѣ, Императорской Публичной библіотеки собр. Фролова № 2. В. 7. Судя по припискѣ XV вѣка (1431 г.), рукопись въ XV в. находилась въ Смоленскѣ: княгиней Ульяной, въ иночествѣ Еленой, дана была въ церковь чуда Архангела Михаила на поминъ души великаго князя Глѣба смоленскаго, и его семейства [2]). в) Толковая Псалтирь XV—XVI в. Виленской Публичной библіотеки № 49, изъ Супрасльскаго монастыря. г) Псалтири скорининскаго типа, т. е. Псалтырь 1543 г. ру-

[1]) Описаніе слав. рукоп. Московской Синод. библ. 1855. I. стр. 181—186. Карскій, Западно-русскіе переводы. Псалтири, стр. 22—23. Ягичъ, Четыре палеограф. статьи, стр. 87. Матеріалы для исторіи письменъ восточныхъ, греческихъ, римскихъ и славянскихъ, М. 1855, стр. 23—29, снимокъ. Соболевскій, А. И. Лекціи по исторіи рус. яз. 2-ое изд., 15. Владиміровъ, Обзоръ южно-русскихъ и западно-русскихъ памятниковъ письменности отъ XI до XVI ст., Кіевъ, 1890, стр. 13. Срезневскій, В. И. Древній слав. перев. Псалтири, Спб. 1877, стр. 50—51.

[2]) Карскій, Западно-рус. перев. Псалтири, стр. 23. А. И. Соболевскій, Кіев. Ун. Изв. 1887, май, Владиміровъ, Обзоръ, 16 стр.

кописнаго собранія Е. В. Барсова, въ Москвѣ, написанная по порученію старосты пинскаго и кобрынскаго, Ивана Михаиловича; южно-русскій списокъ библейскихъ книгъ 1569 г., библіотеки гр. Красинскихъ, въ Варшавѣ, д) Витебская толковая Псалтирь библіотеки Кіево-Печерской лавры, № 4; ж) толковая Псалтырь 1609 года, съ особенностями малорусскаго нарѣчія, библіотеки С.-Петербургской духовной академіи, А 1/136 [1]); рукопись написана Мартыномъ въ г. Нѣженковичахъ, а затѣмъ куплена въ Корничи (то и другое мѣсто находится въ Галицкой Руси); текстъ Псалтири церковно-славянскій, надписанія же псалмовъ и толкованія сдѣланы на малорусскомъ и бѣлорусскомъ нарѣчіяхъ подъ сильнымъ вліяніемъ польскаго, такъ какъ эти сопроводительные тексты Псалтыри переведены съ изданія польской Библіи Врубля 1540 года. з) Къ этой же категоріи церковно-славянскихъ текстовъ съ слѣдами юго-западно-русскаго нарѣчія относится большинство изданій Псалтири, вышедшихъ изъ типографій западной Руси или изъ рукъ западно-русскихъ уроженцевъ, каковы: Псалтирь съ возслѣдованіемъ, напечатанная въ Краковѣ въ 1491 году; Псалтирь, напечатанная въ Прагѣ Франциском Скориною въ 1517 году; таже Псалтирь, почти безъ перемѣнъ въ языкѣ, перепечатана въ «Малой подорожной книжицѣ» Скорины, въ 1525 году; Псалтирь съ Часословцемъ, изданная въ Заблудовѣ въ 1570 году Иваномъ Ѳедоровичемъ Москвитинымъ; подобная же Псалтирь съ возслѣдованіемъ, изданная въ Вильнѣ у Мамоничей въ 1586 году и другое изданіе 1593 года; Псалтирь и Новый Завѣтъ 1611 года, въ Евю, на средства Богдана Огинскаго; Псалтирь 1623 года, въ Вильнѣ, на средства Сапѣги; такая же Псалтирь, 1623 года, большаго формата; Новый Завѣтъ и Псалтирь, въ Вильнѣ, 1641 г. [2]).

Но, кромѣ этого обычнаго церковно-славянскаго текста, въ западной Руси былъ извѣстенъ другой церковно-славянскій библейскій переводъ, не богослужебнаго типа, а потому вообще крайне рѣдкій. Цѣльныхъ списковъ этого текста мы не

---

[1]) Родосскій. А. С. Алфавитный указатель книгъ 1889 г., стр. 78—84; А. И. Соболевскій, Замѣтки о малоизвѣстныхъ памятникахъ юго-западно-русскаго письма XVI—XVII вв. Кіевъ, 1894; Карскій, Западно русскіе переводы Псалтири, стр. 35—41.

[2]) Карскій, Западно-русскіе переводы Псалтири, стр. 41—44.

знаемъ, но въ отдѣльныхъ рукописяхъ извлеченія изъ этого текста извѣстны. Текстъ этотъ представляетъ исключительную важность, такъ какъ въ полномъ видѣ онъ не сохранился, и для его возстановленія западнорусскія извлеченія являются однимъ изъ существенныхъ источниковъ. Сюда относятся нѣкоторыя библейскія книги 1) въ сборникѣ архивѣ министерства иностранныхъ дѣлъ XV в. № 902/1468, 2) въ двойникѣ этого архивскаго сборника—виленскомъ хронографѣ XVI в. № 147 (109) и 3) въ хронографическомъ сборникѣ библіотеки Императорской Академіи Наукъ XVI в. № 15. 13. 4. Въ этихъ хронографическихъ сборникахъ, въ ряду съ обычнымъ болгарскимъ текстомъ, помѣщенъ текстъ св. первоучителя Меѳодія. Въ переводѣ Меѳодія мы находимъ здѣсь книгу пророка Даніила почти въ полномъ составѣ и нѣсколько отдѣльныхъ главъ кн. пророка Іереміи (и Варуха) [1]). Литовско-русское происхожденіе архивскаго списка (въ основѣ своей не позднѣе 1262 г.) установлено прочно; второй списокъ писанъ въ Супрасльскомъ монастырѣ, что удостовѣрено прямою записью. Вообще, извѣстность этого рѣдкаго текста западной Руси не допускаетъ сомнѣній. Что особенно важно—текстъ этотъ въ XV—XVI вѣкѣ вошелъ въ переработку западно-русскаго перевода съ еврейскаго библейскаго текста. Въ книгѣ пророка Даніила, напр., изъ 12 главъ—2, 4, 5, 6 и 7 главы заимствованы изъ этого перевода [2]). Все это свидѣтельствуетъ, что въ западной Руси былъ извѣстенъ такой древнѣйшій полный библейскій текстъ, какой, кромѣ западной Руси, извѣстенъ по небольшимъ другимъ слѣдамъ на юго-западѣ славянства, въ глаголической хорватской письменности, и въ сѣверо-восточной Руси, въ Новгородѣ. Въ самомъ началѣ нашей письменности, въ ряду текстовъ, пересылавшихся великимъ княземъ Ярославомъ сыну его, новгородскому князю Владиміру Ярославичу, мы наблюдаемъ этотъ текстъ, при томъ также, какъ и въ виленскихъ текстахъ, въ соединеніи съ другимъ текстомъ древне-болгарскаго происхожденія. Этотъ новгородскій остатокъ меѳодіевскаго текста мы знаемъ въ спискахъ толковыхъ проро-

[1]) О библейскомъ славянскомъ переводѣ св. Меѳодія мы говорили въ нашемъ изслѣдованіи о кн. проф. Даніила, стр. XV—XXXII. Ранѣе того мы говорили объ этомъ переводѣ въ III Замѣткѣ по древне-славянскому переводу Св. Писанія, 1899.

[2]) Наша Замѣтка по древне-славянскому переводу Св. Писанія, VI. М. 1902, стр. 2—3.

чествъ, извѣстныхъ въ копіяхъ со списка 1047 года, именно въ книгахъ малыхъ пророковъ Аггея, Соѳоніи, Захаріи и Малахіи. Тексты глаголическіе въ этомъ переводѣ указаны были, вслѣдъ за нашей III-ей «Замѣткой», въ 1902 г., г. Нахтигалемъ, въ книгахъ малыхъ пророковъ — Осіи, Іоиля, Амоса, Авдія, Михея, Наума, Аввакума, а послѣ того продолжаютъ уясняться изъ изданій глаголическихъ библейскихъ текстовъ Іосифа Вайса. Кромѣ подтвержденія уже указаннаго сейчасъ меѳодіевскаго происхожденія пророческихъ книгъ Осіи, Іоиля и Аввакума, Вайсъ присоединилъ сюда книгу Руѳь.

Интересно было бы узнать, откуда получила западная Русь это меѳодіевское наслѣдство? По примѣру Новгорода, можно заключать, что этотъ источникъ текстовъ былъ въ Кіевѣ. Но нѣтъ ничего невѣроятнаго допустить и непосредственный путь— съ запада. Если славянское богослуженіе раздавалось въ Прагѣ въ XIV в., въ Краковѣ въ XIV и XV вв., если библейскіе переводы чешскіе XIV в., польскіе XIV—XVI вв. отражали на себѣ, въ значительной мѣрѣ, вліяніе древне-славянскаго библейскаго текста [1]), то такой же путь непосредственнаго движенія съ запада возможно, повидимому, допустить и для библейскихъ славянскихъ текстовъ западной Руси, тѣмъ болѣе, что болгарскихъ списковъ этого текста не было. Впрочемъ, этотъ путь для древне-славянскихъ текстовъ требуетъ уясненія ихъ отраженія въ чешскихъ и польскихъ переводахъ, а также въ старыхъ текстахъ прикарпатской Руси.

[1]) Vondrák, Die Spuren der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung in d. altböhm. Litteratur, Wien 1893, SWA. philol.-histor. Kl. Bd. 129. Здѣсь указывается, что переводъ съ Вульгаты въ старыхъ чешскихъ текстахъ Евангелія сопровождался справками съ переводомъ древне-славянскимъ, т. е. вѣрнѣе—старый славянскій переводъ свѣренъ съ Вульгатой. Menčík, Dva evangelistáře, Prag, 1893,—въ введеніи дается указаніе о текстѣ евангелія XIV в.; Jos. Jireček, Rozbor českého překladu starého zakonu, ČČM. 1864, Bd 38, 1872, Bd 46. Въ старыхъ польскихъ библейскихъ переводахъ древне-славянскіе элементы также несомнѣнны. Укажемъ на *Флоріанскую Псалтирь* XIV в. (Psalterii Florianensis partem polonicam ad fidem codicis recensuit apparatu critico, indice locupletissimo instruxit Wladislaus Nehring, 1883), *Пулавскую Псалтирь* XV в. (фотографическое изданіе 1880 г. Psalterz Pulawski, Z kodeksu pergaminowego księcia Wladislawa Chartoryskiego przedruk homograpiczny wykonali Adam i Stanislaw Pilińscy. Nakladem bibliotheki Kornickiej), библіографія у Неринга—Archiv für slav. Philol. V, 1881, стр. 216—267, *Шарошпатацкую Библію* (королевы Софіи) XV в. (Biblia krolewéj Zofii... przez A. Maleckiego, we Lwowie 1871), краковское изданіе Библіи 1561 г., брестское изданіе 1563 г. и особенно социніанское, несвижское 1572 г.

2) *Старый болгарскій переводъ*. Отдѣльныхъ рукописей этого перевода, содержащихъ тѣ или иныя части Библіи, извѣстно нѣсколько. По существу это—тотъ же четій текстъ, что извѣстенъ въ другихъ русскихъ спискахъ и вошелъ въ сводъ архіепископа Геннадія 1499 года. Отличія незначительны и состоятъ въ мѣстной діалектической окраскѣ славянскихъ текстовъ. Характернымъ признакомъ болгарскихъ текстовъ, писанныхъ въ, въ литовской Руси, могутъ почитаться прежде всего—болгарская языковая основа, и на ней особенности западно-русскаго или южно-русскаго языка, а затѣмъ — со стороны состава — присутствіе среди учительныхъ книгъ—Притчей, Премудрости Соломона и Іисуса сына Сирахова — книги Менандра, языческаго писателя III в. до Р. Х., книги, по условіямъ распространенія, христіанизованной до степени обычной гражданской морали. Точная причина внесенія книги Менандра въ рядъ библейскихъ неканоническихъ книгъ не ясна [1]), но путь этого возвышенія Менандра прослѣдить возможно. Книга Менандра издавна помѣщалась въ славянскихъ Пчелахъ, въ ряду другихъ учительныхъ книгъ — Премудрости Соломоновой и изреченій Іисуса Сирахова — безъ всякаго отнесенія ихъ къ разряду библейскихъ книгъ [2]). Съ теченіемъ времени эти книги, съ присоединеніемъ къ нимъ однородной съ ними книги Притчей, Соломона, выдѣлились изъ Пчелы и, по приведеніи ихъ текста въ сплошной видъ, вмѣсто разрозненныхъ чтеній, получили самостоятельное существованіе. Это возвышеніе книги Менандра до степени особенно почитаемыхъ книгъ не вводило эту книгу въ библейскій канонъ, такъ какъ вопросъ объ этомъ канонѣ не ставился ясно предъ сознаніемъ XV вѣка. Попрежнему Менандръ продолжалъ относиться къ свѣтской (въ тогдашнемъ смыслѣ) моральной письменности, которой отнюдь не отвергала и церковно-религіозная, духовная литература того времени. Былъ какой-то особенный спросъ на ученіе Менандра, покамѣстъ, намъ неизвѣстно, чѣмъ вызванный. Одновременно съ

---

[1]) Lostsch, Histoire de la Bible en France, 1910, указываетъ, что гномы Менандра использованы были первоначально іудеями для распространенія идей своего закона.

[2]) Сперанскій М. Н. Переводные сборники изреченій въ славяно-русской письменности. Изслѣдованіе и тексты. М. 1905. Списки Менандра: Общ. Ист. и Др. Росс. № 189 XV в., собр. Ундольскаго № 1121 XV в., № 1135, XVI в., собр. Погодина № 78 XV в.

значительнымъ количествомъ рукописей Менандра (до 15) XV—XVI вв., появляется изображеніе Менандра въ иконописи, въ ряду древнихъ мудрецовъ и римскихъ сивиллъ, на стѣнахъ церквей и иконостасовъ XVI—XVII в. [1]). Статьи о Менандрѣ и сивиллахъ переводилъ Максимъ Грекъ [2]), такъ же какъ ему приписывается Слово Іосипа Іудеанина, пытавшееся, выдвинуться въ составъ особенно уважаемой литературы, даже войти въ рядъ книгъ библейскихъ, подъ именемъ 4-ой книги Маккавейской [3]). Переводъ Менандра появился раньше статьи, переведенной Максимомъ, — (можетъ быть, онъ сдѣланъ въ домонгольское время), но вниманіе Максима къ этому имени указываетъ, что около этого времени было стремленіе ввести въ широкій литературный оборотъ этотъ гномологическій сборникъ. Это же съ другой стороны указываетъ, что и самая мысль о введеніи этой моралистической литературы въ широкій обиходъ можетъ принадлежать образованнымъ кругамъ русскаго общества, близкимъ къ иностранной литературѣ. По-видимому, книга Менандра повышена въ своемъ достоинствѣ учительной книги въ XV вѣкѣ, въ западной Руси.

Лучшимъ представителемъ, въ литовской Руси, библейскихъ переводовъ болгарскаго типа, уже обрусѣвшихъ въ XV вѣкѣ, является библейскій сводъ 1502—1507 года, т. наз. «Десятоглавъ» Матвѣя Десятого. Этотъ списокъ принадлежалъ нѣкогда Супрасльскому монастырю [4]). Впервые онъ сталъ извѣстенъ

[1]) Укажемъ изображенія Менандра: въ Троицкомъ соборѣ, въ Ипатьевскомъ монастырѣ, въ Костромѣ, на входныхъ дверяхъ въ ряду съ Гомеромъ, Еврипидомъ, Платономъ; въ Троицкомъ соборѣ, въ Псковѣ, подъ нижнимъ ярусомъ иконостаса и др. Здѣсь присутствіе Менандра объясняется содержаніемъ его изреченія, начертаннаго на его свиткѣ: Менандръ рече: *Не (не)изслѣдованно и неизреченно и неразрушно божество въ три лица составляемо и отъ человѣкъ енемлемо и покланяемо и прославляемо.*

[2]) Соч. Максима Гр., Казань, II, 187; III, 281.

[3]) Максимъ Грекъ—Синод. библ. № 491, л. 602 об., Троицк. Лавры № 201, л. 112 об. и др. Вмѣстѣ съ другими библейскими книгами Слово Іосифа Евреина о Маккавѣехъ (4-я Маккав.). — Публ. библ. Q. 1 № 2, XIV или XV в.

[4]) Виленскій Археогр. Сборн. т. IX, Опись книгъ Супрасльскаго монастыря; Гильдебрандтъ И. А. Рукописное отдѣл. Виленск. Публ. библіот. 1871 года, стр. 17, и Добрянскій, Опис. рукоп. Виленской библ., стр. 185—въ помянникѣ Супрасльскаго монастыря: „Родъ з Торопца мѣста, з Москвы, благороднаго Матѳея Іоанновича, написавшаго и надавшаго в монастыр Супрасльскій книгу великую, рекомую *Десятоглавъ*, 1507 года". Владиміровъ, Докторъ Франциск Скорина, 1888, стр. 21.

наукѣ въ 1860 году [1]). Послѣ этого списокъ этотъ снова скрылся отъ взоровъ ученыхъ [2]) и обнаружился только въ 1910 г. въ числѣ поступленій въ библіотеку Императорской Академіи Наукъ отъ наслѣдниковъ акад. И. И. Срезневскаго [3]). Замыселъ составителя былъ скромный: «Яко же пчела събираетъ... тако и сіа книги изложены отъ всѣхъ въ едину». Въ сводъ собраны: книги 16 пророковъ (съ нѣкоторыми отличіями отъ чтенія новгородскаго Геннадіевскаго свода 1499 года) [4]), Притчи, Екклисіастъ, Премудрость Соломона, Пѣснь Пѣсней, Іисусъ Сираховъ и Псалтирь съ предисловіемъ и замѣчаніями; изъ книгъ Царствъ и Іова приведены только пареміи. Въ ряду этихъ книгъ помѣщена и книга Менандра, о которой упоминалъ архіепископъ Геннадій, когда указывалъ составъ библейскихъ книгъ у еретиковъ жидовствующихъ. Вслѣдъ за указанными ветхозавѣтными книгами, въ Десятоглавѣ помѣщены: четыре Евангелиста, ключъ Евангелію, Апокалипсисъ, о Апостолѣхъ 12, Дѣяніа Апостольска, Съборнаа посланіа, Павла Апостола посланіа, ключь Апостолу; Типикъ церковнѣй службѣ, Тропари, Свѣтильна, Отпустъ чрезъ все лѣто, Кондаки, Припѣлы, Руки Іоанна Дамаскина, Пасхаліа, Зодіи, Лунное теченіе на 19 лѣтъ. Въ концѣ свода даны любопытныя свѣдѣнія о составителѣ свода. Онъ по происхожденію былъ изъ литовской окраины, изъ города Торопца [5]). Семья его отца состояла изъ десяти сыновей (отсюда соста-

---

[1]) Ст. архіеп. Филарета въ Изв. Импер. Ак. Н. VIII, стр. 144—150. Предъ этимъ списокъ этотъ былъ пріобрѣтенъ (въ 1859 г.), въ Вильнѣ или въ Жировицахъ, архим. Павломъ Доброхотовымъ.

[2]) См. сѣтованія о неизвѣстности мѣста его нахожденія у Владимірова, Докт. Фр. Скорина, стр. 23.

[3]) Отчетъ о дѣятельности Императорской Академіи Наукъ за 1910 г., Спб. 1910, стр. 36. Наша рѣчь—Рукописное преданіе славянской Библіи 1911 г., стр. 26—27.

[4]) Въ Десятоглавѣ внесены тексты уже въ новгородской обработкѣ конца XV вѣка, съ добавленіями изъ латинскаго текста. Новгородская Библія 1499 года, подготовлялась по частямъ, отдѣльныя части расходились въ спискахъ раньше окончанія всей Библіи (напр. списокъ пророковъ съ добавленіями съ латинскаго текста Тр. Л. № 90 1489 г.), и Матѳей Десятый, имѣвшій связи съ Новгородомъ, пользовался частями обработаннаго уже новгородскаго свода 1499 г., хотя, повидимому, не всѣ части были ему доступны.

[5]) Торопецъ до 1500 года принадлежалъ къ Литвѣ, въ 1500 году взятъ былъ московскими войсками и, по перемирію 1503 года, перешелъ къ Москвѣ (Соловьевъ, Исторія Россіи, V, стр. 149, изд. 1882).

витель свода назывался Матѳей Десятый) и трехъ дочерей. И вся эта многочисленная семья жила монашескими интересами. Одни изъ членовъ этой семьи постриглись въ Торопцѣ, другіе въ Новгородѣ, третьи въ Полоцкѣ и въ Супраслѣ. Одинъ изъ братьевъ Матѳея, въ иночествѣ Евфимій былъ игуменомъ въ Полоцкомъ монастырѣ св. Іоанна Предтечи и принималъ участіе въ виленскомъ соборѣ 1509 года. Матѳей Десятый дольше всѣхъ своихъ братьевъ и сестеръ оставался міряниномъ и находился на службѣ у бояръ. На такой службѣ, въ Вильнѣ, у нѣкоего вельможи Ѳеодора, писаря въ великомъ княжествѣ литовскомъ, онъ имѣлъ возможность «обрѣсти отъ службы въпокоя» и въ пять лѣтъ (1502—1507 г.г.) написалъ свою книгу. Кончилъ свою книгу Матѳей Десятый въ Супрасльскомъ монастырѣ, гдѣ онъ принялъ монашество. Любопытно, что составитель замѣчательнаго виленскаго библейскаго свода стоитъ въ самой тѣсной связи съ Новгородомъ. Дѣятельность Геннадія нашла себѣ вниманіе и оцѣнку въ Вильнѣ на полстолѣтія раньше, чѣмъ въ Москвѣ, для которой она была назначена.

3) *Западно-русскіе переводы съ еврейскаго.* Есть два вида западно-русскихъ переводовъ съ еврейскаго въ спискахъ XVI вѣка—переводъ древній и новый. Древній видъ этихъ переводовъ сохранился только въ одной книгѣ Есѳирь; онъ извѣстенъ по рукописямъ съ XIV вѣка [1]). Переводъ этотъ восходитъ раньше списковъ, повидимому, на вѣкъ или на два. Второй, поздній слой этихъ переводовъ сохранился только въ одной рукописи, Виленской Публичной библіотеки № 262 (10) XVI вѣка. Здѣсь въ переводѣ съ еврейскаго читаются книги: Іовъ, Руѳь, Псалтирь. Пѣснь Пѣсней, Екклисіастъ, Притчи, Плачъ, прор. Даніилъ и Есѳирь. Есѳирь въ этомъ переводѣ содержитъ меньше древнихъ особенностей русскаго языка и славянизмовъ, чѣмъ

[1]) Отъ XIV в. извѣстны 2 списка Есѳири: Троице-Сергіевской Лавры № 2 и Императ. Публ. библ. Q I № 2. Первая глава кн. Есѳирь въ этомъ переводѣ издана нами по двумъ указаннымъ спискамъ въ Чт. О. И. Др. Р. 1902. Отъ XV—XVI вв. извѣстно до десятка списковъ. Съ мнѣніемъ А. И. Соболевскаго о переводѣ этого текста кн. Есѳирь не съ еврейскаго, а съ греческаго текста (А. И. Соболевскій. Переводная литература, стр. 433, ср. наша ст. Изв. Ак. Н. т. VIII (1898), стр. 342 — 343) мы не согласны. Греческаго текста, способнаго объяснить этотъ переводъ, нѣтъ и представить его существованіе невозможно; еврейскій же, обычный масоретскій текстъ, на-лицо, и всѣ особенности перевода имъ покрываются съ полнымъ успѣхомъ.

въ болѣе древнемъ переводѣ. Переводъ Псалтири и книги пророка Даніила представляетъ соединеніе перевода съ еврейскаго съ прежнимъ славянскимъ переводомъ съ греческаго. Отсюда, повидимому, можно заключить, что здѣсь текстъ уже не первоначальный, а переработанный. Къ этой же категоріи переводовъ относится исправленіе Пятокнижія въ спискахъ XV вѣка по еврейскому тексту и т. наз. Псалтирь въ переводѣ Ѳеодора жидовина [1]). Историческая обстановка этихъ переводовъ не достаточно ясна. Несомнѣнно только, что переводы эти сдѣланы евреями въ литовской Руси. Двойной переводъ Есѳири свидѣтельствуетъ, что тамъ существовала давняя еврейская традиція: книга, употребляемая при праздничномъ еврейскомъ богослуженіи [2]), переводится въ первый разъ не позднѣе XIV вѣка, а потомъ еще разъ, въ ряду другихъ книгъ, въ XV вѣкѣ.

Переводъ съ еврейскаго въ виленскомъ спискѣ мы относимъ къ XV вѣку, къ эпохѣ жидовствующихъ, потому что 1) переводъ этотъ несомнѣнно сдѣланъ съ еврейскаго текста, 2) въ языкѣ этого перевода нѣтъ отличій отъ текстовъ, относимыхъ по особенностямъ языка къ жидовствующимъ, 3) заинтересованность жидовствующихъ библейскими книгами стоитъ внѣ сомнѣнія (она-то и побудила архіеп. Геннадія собрать всѣ библейскія книги въ одинъ сводъ), и, что особенно важно—4) въ спискахъ Пятокнижія XV-го вѣка сдѣланы исправленія по еврейскому тексту, преимущественно въ собственныхъ именахъ, во всемъ сходныя съ переводомъ полныхъ книгъ, извѣстныхъ въ виленской рукописи № 262 (10) [3]). Рѣшительно же побуждаетъ насъ признать въ этихъ переводахъ руку жидовствующихъ 5) юдаистическое пониманіе мисіанскихъ мѣстъ въ библейскихъ книгахъ, что засвидѣтельствовано относительно двухъ книгъ—пророка Даніила и Псалтири, т. е. ложно выданнаго за Псалтирь Ѳедоромъ евреемъ еврейскаго молитвенника—Махазора и 6) бытовая, психологическая обстановка этого

---

[1]) Псалтирь Ѳеодора Еврея по рукописямъ Кирилло-Бѣлозерской библіотеки—№№ 9/1086 и 6/1083 издана проф. М. Н. Сперанскимъ, Чт. О. И. Др. Р. 1907, II. Тамъ же данъ и обзоръ изученія этого памятника.

[2]) Есѳирь читается въ синагогѣ въ праздникъ Пуримъ.

[3]) О библейскихъ текстахъ виленской рукописи № 262 (10) см. нашу VI Замѣтку по древне-слав. переводу Св. Писанія (Чт. О. И. Др. Р. 1902). О ней отзывъ проф. Е. Н. Перетца, съ изданіемъ по виленской рукописи книги Руѳь. Кіевъ 1905, 20 стр. (отт. изъ Кіев. Ун. Изв.).

библейскаго перевода съ еврейскаго. Къ чему бы ни сводилась система вѣроученія жидовствующихъ, въ ней несомнѣненъ элементъ протеста противъ православнаго ученія. Основы своего міросозерцанія и своихъ возраженій жидовствующіе извлекали изъ показаній еврейскихъ текстовъ. Это засвидѣтельствовано теперь достаточно твердо относительно всей ихъ литературно-учительной дѣятельности. Было бы странно и рѣшительно непонятно, если бы въ существенной для нихъ, библейской области, они отказались отъ своего принятаго метода и остались на тѣхъ же библейскихъ текстахъ, какими обладали православные, когда они, жидовствующіе, имѣли въ своемъ распоряженіи несравненно болѣе пригодный для нихъ источникъ въ еврейскомъ текстѣ.

Есть въ наукѣ попытка совершенно устранить изъ исторіи вопросъ о библейской переводческой дѣятельности жидовствующихъ. А. И. Соболевскій въ своей книгѣ—«Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вѣковъ» книгу Есѳирь не признаетъ переводомъ жидовствующихъ, потому что она извѣстна въ спискахъ XIV вѣка, т. е. явилась ранѣе ереси жидовствующихъ; библейскія книги виленскаго сборника № 262 относитъ къ переводнымъ памятникамъ XVI вѣка на томъ основаніи, что объ употребленіи «этого произведенія» жидовствующими или о какой нибудь связи его съ ересью нѣтъ никакихъ извѣстій; о Псалтири Ѳедора Жидовина, переводившаго эту мнимую Псалтирь съ благословенія митрополита Филиппа (до 1473 года), А. И. Соболевскій не указываетъ основаній, почему она не можетъ относиться къ переводу жидовствующихъ: онъ говоритъ только, что «на нашъ взглядъ, нѣтъ данныхъ, говорящихъ о принадлежности Ѳедора къ жидовствующимъ».

Намъ кажется, возраженія А. И. Соболевскаго и въ цѣломъ и въ частностяхъ не могутъ быть приняты. Книга Есѳирь рѣшительно не устраняется изъ ряда переводовъ жидовствующихъ тѣмъ, что въ одномъ переводѣ съ еврейскаго она извѣстна ранѣе XV вѣка—въ спискахъ XIV-го вѣка: кромѣ стараго перевода, есть еще другой переводъ, въ виленской рукописи XVI вѣка, на ряду съ другими библейскими книгами, переведенными съ еврейскаго.

Извѣстно, съ какою поспѣшностью выискивалъ священныя книги архіепископъ Геннадій, съ какимъ отчаяніемъ указывалъ онъ, что «жидова еретическое преданіе дрьжатъ—*псалмы*

Давыдова или пророчества испревращали, по тому какъ имъ еретици предали Акила и Симмахъ и Ѳеодотіонъ» [1]). Несомнѣнно, это же самое имѣлъ въ виду Геннадій, когда писалъ епископу сарскому Прохору, что онъ послалъ къ митрополиту (Геронтію), между прочимъ, «тетрадь», по чему (жидовствующіе) молились по жидовски, и ты тамо узришь все, «что ся чинило и (какъ) превращены псалмы на ихъ обычай». Теперь, послѣ изданія полнаго текста Псалтири Ѳедора жидовина, не можетъ быть рѣчи о томъ, что намъ неизвѣстна Псалтирь жидовствующихъ: эта Псалтирь была, дѣйствительно, испревращеніемъ библейской Псалтири, вѣрнѣе самымъ чистымъ подлогомъ—настоящимъ еврейскимъ молитвенникомъ, лишь для отвода глазъ церковной власти надписаннымъ именемъ Псалтири и предупредительно снабженнымъ удостовѣреніемъ о благословеніи митрополита Филиппа [2]). Испревращеніе касается не формы или перевода, а самого существа книги: какъ и слѣдовало ожидать, испревращенная Псалтирь затѣняетъ ученіе о Троичности усиленнымъ подчеркиваніемъ единства Божія (пс. Ѳедора жидовина 8, 9), усиленнымъ проведеніемъ тенденціи о возстановленіи земнаго царства единаго Бога въ Израилѣ (пс. 4, 22, 50, 60, 68, 71 и др.). Именно эту сторону текстовъ жидовствующихъ, т. е. наклонъ ихъ въ пользу юдаистическаго пониманія, отмѣчаетъ Геннадій упоминаніемъ о еретикахъ Акилы, Симмахѣ и Ѳеодотіонѣ. Съ этими именами исторія связываетъ типическій юдаизмъ, постановку на мѣсто установившагося пониманія іудейской доктрины [3]).

Но Геннадій отмѣчаетъ, что у жидовствующихъ подверглись испревращенію не одни псалмы а и *пророчества (псалмы или пророчества* испревращены). Въ литературѣ это указаніе на пророчества совершенно не обращало на себя

---

[1]) Посланіе къ архіеп. Іоасафу 1489 г.

[2]) Вмѣстѣ съ этимъ для насъ нѣтъ сомнѣній, что еврей Ѳеодоръ могъ быть жидовствующимъ. Назваться христіаниномъ, произвести подлогъ, ввести этотъ подлогъ въ богослужебное употребленіе среди жидовствующихъ—все это еврей Ѳеодоръ могъ сдѣлать при условіи завѣдомой принадлежности къ жидовствующимъ и даже выполненія заранѣе обдуманнаго плана.

[3]) Въ какомъ отношеніи къ этой богослужебной мнимой Псалтири жидовствующихъ стоитъ виленская переработка Псалтири въ переводѣ съ еврейскаго съ славянскимъ текстомъ, мы сказать не можемъ. Виленская Псалтирь—совершенно особый, самостоятельный литературный памятникъ.

вниманіе. Пророчество обычно почитаютъ поясненіемъ книги псалмовъ [1]), но съ этимъ нельзя согласиться. Геннадій не могъ чувствовать потребности объяснять, что такое псалмы: его адресатъ, какъ и всякій русскій XV в., не нуждался въ объясненіи наименованія такой книги, какъ Псалтирь. Да и что это за объясненіе? *Псалмы, т. е. пророчества.* Это объясненіе необычное. Псалмы по существу не пророчества, а лирика, вдохновенные религіозные гимны. Область пророчества представлялась *пророками*, книгами пророковъ. Рѣчь Геннадія захватываетъ дѣло гораздо глубже, чѣмъ даетъ такое объясненіе. Еретики испревратили глубокое мессіанское содержаніе ветхаго завѣта, данное у пророковъ, извратили ветхозавѣтную опору для новаго завѣта. Провѣрка такого пониманія дѣла по надлежащимъ источникамъ нѣсколько доступна. Изъ пророчествъ мы можемъ указать на испревращеніе важнѣйшаго мессіанскаго мѣста о седьминахъ Даніила (Дан. 9, 24—27). По переводу съ еврейскаго, вмѣсто точнаго обозначенія времени, когда долженъ былъ явиться Христосъ-Старѣйшина, послѣ вавилонскаго плѣна, (что всегда выставлялось христіанствомъ, какъ верхъ ветхозавѣтнаго пророческаго прозрѣнія), предлагалось видѣть у Даніила предупредительное указаніе о появленіи у евреевъ *помазаннаго государя*, который возвыситъ еврейское царство, осуществитъ мечту евреевъ о здѣшнемъ, земномъ господствѣ. Извѣстно далѣе, что у жидовствующихъ были возраженія противъ обычныхъ пророчествъ въ церковно-славянскомъ переводѣ: въ нѣкоторыхъ спискахъ пророчествъ противъ нѣкоторыхъ мѣстъ отмѣчалось: *сими прѣтися съ жиды* [2]). Пророчества должны были оказаться орудіемъ въ рукахъ жидовствующихъ противъ православныхъ, и слѣды этого мы знаемъ.

Для отрицанія принадлежности библейскихъ переводовъ съ еврейскаго въ виленской рукописи № 262 (10) и Псалтири Ѳедора еврея къ литературному наслѣдству жидовствующихъ—мы не находимъ основаній. Часть этихъ переводовъ прямо упоминается Геннадіемъ, другая часть непосредственно связана съ упоминаемыми единствомъ тенденціи и формы.

4. *Западно-русскій переводъ Скорины.* Съ именемъ доктора Франциска Скорины связывается самое крупное и важное библейское предпріятіе въ западной Руси въ первой половинѣ XVI вѣка. До появленія Острожскаго изданія, трудъ Скорины

[1]) Ср. Сперанскій, Псалтирь Ѳеодора еврея, стр. 13, прим. 4.

[2]) Ср. Кир. Бѣлоз. XV в. № 4/9 на полѣ, противъ Ис. 59 1-я.

былъ единственнымъ центромъ и образцомъ всѣхъ западно-русскихъ и южно-русскихъ переводовъ Священнаго Писанія. Переводъ Скорины сдѣланъ съ чешской Библіи изданія 1506 года, при пособіи церковно-славянскаго текста и комментаріевъ Николая де-Лиры. Языкъ перевода — искусственная, книжная обработка западно-русскаго нарѣчія со значительнымъ количествомъ чехизмовъ. Библейскія книги въ переводѣ Скорины частія были изданы, частію остались въ рукописяхъ, гдѣ, можетъ быть, были подвергнуты передѣлкѣ. Въ изданіи извѣстны (1517—1519 гг., въ Прагѣ чешской): Пятокнижіе Моисея, книга Іисуса Навина, Судей, Руѳь, Есѳирь, Псалтирь, (извѣстно и другое виленское изданіе Псалтири), книга Іова, Притчи, Екклисіастъ, Пѣснь Пѣсней, четыре книги Царствъ, Плачъ Іереміи, кн. пророка Даніила, Премудрость Соломона, Премудрость Сираха, Іудиѳь, (въ 1525 г. въ Вильнѣ—) Апостолъ. Въ рукописяхъ извѣстны и другія книги въ переводѣ Скорины. Въ рукописи Онуфріевскаго монастыря, во Львовѣ, содержатся книги Моисеевы, Іисуса Навина, Судей, Руѳь, четыре книги Царствъ, *двѣ книги Паралипоменонъ* и начало молитвы Манассіи, оканчивающейся въ концѣ послѣдняго листа на словѣ «длъготръпе». Продолженіемъ этого списка является рукопись Императ. Публ. библіотеки, собранія Погодина № 85, начинающаяся продолженіемъ молитвы Манассіи: «...ливыи и велми милр̂дный». Въ этой рукописи, вслѣдъ за молитвой Манассіи, содержатся остальныя книги ветхаго завѣта, за исключеніемъ Псалтири и конца Маккавейскихъ книгъ. Такимъ образомъ въ львовской и погодинской рукописяхъ мы имѣемъ полный списокъ всѣхъ книгъ ветхаго завѣта въ переводѣ Скорины. Текстъ пророковъ, кромѣ Погод. 85, сохранился еще въ рукописи Виленской Публ. библ. № 47 XVI вѣка. Происходятъ главнѣйшія рукописи Скорины изъ юго-западнаго края: львовскій списокъ носитъ помѣту 1575 г., «Дмитро изъ Зѣнкова» (въ Подоліи), «писарчикъ»; погодинскій—1573 г., писанъ «въ неславнѣмже градѣ Моначинѣ». Есть свѣдѣнія о варшавскомъ спискѣ скорининской Библіи, въ 1832 году перешедшемъ въ Петербургъ и нынѣ оказавшемся въ собраніи гр. Красинскихъ, въ Варшавѣ; эта рукопись носитъ запись 1569 г., писана «повелѣніемъ же и пильностію худаго человѣка на имя Луки въ неславнемъ градѣ Тернополѣ» [1]).

[1]) Карскій, Западно-русскіе переводы Псалтири, стр. 25. Чт. О. Нестора Лѣтописца, VIII, стр. 31.

Переводы Скорины, сохранившіеся въ рукописяхъ, повидимому, не совсѣмъ точно сохранили свой оригиналъ: въ нихъ замѣтенъ наклонъ къ церковно-славянскимъ текстамъ [1]).

Подъ какимъ вліяніемъ возникъ переводъ Скорины и какова была цѣль появленія этого перевода? Владиміровъ, спеціальный изслѣдователь литературной дѣятельности Франциска Скорины, держится взгляда Викторова и другихъ русскихъ ученыхъ, что Скорина былъ православный, что къ переводу своему онъ приступилъ изъ желанія просвѣтить своихъ сородичей. До Владимірова загадочная личность Франциска Скорины освѣщалась неодинаково: одни, вслѣдъ за Добровскимъ, почитали его католикомъ (митр. Макарій, Огоновскій, Рус. Вѣстн. 1868, т. LXXVII,—«Бѣлоруссъ»), дѣйствовавшимъ въ интересахъ католичества или уніи, другіе, по примѣру Головацкаго, относили его дѣятельность къ проявленіямъ протестантства. Намъ обстановка появленія переводовъ Скорины представляется въ иномъ видѣ. Не говоря уже о католическомъ имени Франциска, о пребываніи Скорины въ Краковѣ, потомъ въ Прагѣ, гдѣ у Скорины появляется побужденіе къ занятію переводомъ Библіи и гдѣ потомъ печатаются эти переводы,—полное отсутствіе въ православной западно-русской средѣ какого-нибудь религіознаго подъема или движенія въ это время мало говоритъ за то, что здѣсь идетъ дѣло объ удовлетвореніи православныхъ потребностей въ родѣ того, что потомъ мы наблюдаемъ у князя Острожскаго. Здѣсь наблюдается что-то такое, что говоритъ о сторонней заинтересованности русскимъ православіемъ. Переводъ опирается на чешскую Библію 1506 года. Это изданіе чешскихъ реформатовъ—чашниковъ или утраквистовъ даетъ основаніе говорить, что именно этимъ искателямъ новыхъ путей въ церкви, посредствомъ Библіи, слѣдуетъ приписать привлеченіе Франциска Скорины къ переводческой дѣятельности въ области библейскихъ текстовъ. Духъ миссіонерской попечительности утраквистамъ былъ хорошо знакомъ. Библія 1506 года въ своемъ предисловіи содержитъ совершенно ясное указаніе, на то, что она назначалась не только для просвѣщенія чеховъ, но и всѣхъ другихъ странъ, куда доступъ для нея оказался бы возможнымъ: «Buoh wieczný a nesmrtedlný: yakož gest Cyerkew swú swatý

[1]) Владиміровъ, Докторъ Францискъ Скорина, его переводы, печатныя изданія и языкъ, Спб. 1888, стр. 65—234.

ohradil zákonem a pismy swatými: aby z tee ohrady newystupowala: ale tu se pásla. Teež takee rosum nás poyal w služby wijery: aby se tau zprawuge: mohl z pijsem swatých k blahoslawenstwij przygijti. Ze pak wsseczka pijsma gruntownije a gistá: gsú nám w biblij sepsána. Yprotož Czechowee vžytek weliký zákona božyeho znagijce aby to dobré: *netoliko w Českém národie: ale wssudy ginde mohlo se rozssyrzowati*». Сношенія гусситства и его позднѣйшихъ развѣтленій съ православнымъ востокомъ давно извѣстны [1]). И крупное просвѣтительное предпріятіе, въ видѣ текста полной Библіи на народномъ или близкомъ къ народному западно-русскомъ языкѣ, мы почитаемъ возможнымъ отнести исключительно на счетъ энергіи утраквистовъ. Историческое преданіе также говоритъ о томъ, что Францискъ Скорина не былъ сторонникомъ и ревнителемъ православія. Князь Курбскій говоритъ, что онъ видѣлъ въ Литвѣ книги «ветхаго и новаго завѣта и пророческіе вси, а переводъ Скорины полоцкаго, переведены не въ давнихъ лѣтехъ, аки лѣтъ 50... съ препорченыхъ книгъ жидовскихъ». У лютеранъ же Курбскій замѣтилъ «Библій Люторовъ переводъ, согласующе по всему съ Скориниимъ Библіемъ» [2]). Ревнитель православія въ юго-западномъ краѣ, вскорѣ послѣ появленія труда Скорины, смотритъ на этотъ трудъ какъ на чуждый православію, не съумѣвшій вызвать къ себѣ признательности, именно по связи своей съ стороннимъ вліяніемъ. Въ 1622 году авторъ уніатскаго полемическаго сочиненія Antelenchus (Wilno, 1622), указывая, что протестанты пользовались для пропаганды своихъ идей русскимъ языкомъ, назвалъ Скорину въ ряду протестантовъ, хотя отмѣтилъ его связь съ гуситствомъ: «До уніи былъ Скорина еретикъ-гуситъ, который печаталъ для васъ (православныхъ) книги по русски въ Прагѣ»... «Симонъ Будный и Лаврентій Кришишковскій печа-

[1]) Припомнимъ посѣщеніе западной и сѣверо-западной Руси Іеронимомъ Пражскимъ въ 1413 г., помощь и сочувствіе юго-западной Руси чехамъ въ 1422 году, сношенія гусситовъ съ константинопольскимъ патріархомъ въ 1452 году; припомнимъ общины чешскихъ братьевъ въ Польшѣ, откуда чешскіе братья направлялись въ Литву и даже въ Москву: Марешъ Роковецъ въ 1491 году, Янъ Рокита въ 1570 году. Ю. Анненковъ, Гуситы въ Россіи въ XV и въ XVI столѣтіяхъ, Странникъ 1878 г. Проф. И. С. Пальмовъ, Чешскіе братья въ своихъ конфессіяхъ, т. I, стр. 15—36.

[2]) Православный Собесѣдникъ 1863 года, ч. 2, стр. 569—571. Владимировъ, Фр. Скор., 41 стр.

тали свой аріанскій ядъ по-русски»... «Помогли имъ (протестантантамъ) въ этомъ и извѣстные московскіе чернецы (указаніе на Артемія и Ѳеодосія Косого), которыхъ самъ чортъ научилъ ереси. За ересь они осуждены были въ Москвѣ, и пришедши сюда, въ наши края, присоединились къ первѣйшимъ сенаторамъ и отравили большое число русскихъ» [1]). Чтобы современникъ Скорины или близкое къ нему поколѣніе высказались о его православіи, этого мы указать не можемъ.

Сравнительно близкій къ народному языкъ перевода Скорины нашелъ сочувствіе въ западно-русскомъ обществѣ. Его переводъ вызвалъ за собою рядъ подражаній и передѣлокъ, извѣстныхъ въ спискахъ XVI и XVII вѣковъ, въ отдѣльныхъ частяхъ Библіи, въ видѣ болѣе или менѣе свободныхъ переписокъ [2]) или передѣлокъ печатнаго текста. Можно сказать, что вся мѣстная, юго-западно-русская переводческая дѣятельность XVI вѣка, въ области библейскихъ текстовъ, стоитъ въ болѣе или менѣе тѣсной зависимости или идейной связи съ трудомъ Скорины.

Повидимому, къ такимъ переводамъ, зависимымъ отъ Скорины, нужно отнести два извѣстныхъ западно-русскихъ перевода Евангелія: *Пересопницкое Евангеліе* (1556—1561 г.г.) и *Евангеліе Василія Тяпинскаго* (около 1580 года). Точная зависимость отъ перевода Скорины здѣсь не можетъ быть указана, такъ какъ печатнаго Евангелія въ переводѣ Скорины не сохранилось, и его существованіе устанавливается, съ большою степенью вѣроятности, только на основаніи историческихъ свидѣтельствъ того времени.

5. *Пересопницкое Евангеліе* сохранилось въ рукописи Полтавской семинаріи (изъ Переяславской семинаріи) [3]). По

---

[1]) Проф. П. Н. Жуковичъ, Неизданное русское сказаніе о Жировицкой иконѣ Божіей Матери (Изв. Отд. рус. яз. и слов. Имп. Ак. Н. 1912, XVII, 2, стр. 176).

[2]) Замѣчателенъ списокъ Импер. Публичн. Библ. F. I № 4. Въ немъ нѣкто Василій Жугаевичъ изъ Ярославля (въ Галиціи) переписалъ въ 1568 году Скорининъ переводъ, съ измѣненіемъ правописанія, въ предисловіи, вмѣсто имени Франциска Скорины, поставилъ свое имя и такимъ образомъ весь этотъ переводъ приписалъ себѣ.

[3]) Пересопницкое Евангеліе описано Житецкимъ, съ приведеніемъ извлеченій, въ Трудахъ III Археологическаго Съѣзда. О немъ у Владимірова, Фр. Скор., стр. 30, 34, 237. Обзоръ юж. рус. и зап. рус. пам. 1890, стр. 25, 27. Новѣйшее изученіе Пересопницкаго Евангелія съ бытовой стороны дано у Ю. И. Тиховскаго—см. сообщеніе его на XIV-мъ черни-

записи, оно устроено архимандритомъ пересопницкимъ Григоріемъ, т. е. исходитъ изъ среды православной. Назначеніе его— «для лепшого выразумленя люду христіанского посполитого». Кругъ читателей его не ограничивался православными, а включалъ въ себя также и латинянъ, т. е., надо думать, русскихъ, склонявшихся къ католичеству: въ рукописи объясняется, что главы (отмѣтка главъ, сверхъ зачалъ) «написаны для людій закону римского, сиречь латинянъ, иже въ нихъ не взываются зачала, едно капитулы, а по нашему языку главы. Буде ли онь тебе о што просити, абы еси ему немедло, сиречь борзо, нашедьши указаль» [1]). По характеру языка евангельскаго текста, Пересопницкое Евангеліе можетъ почитаться близкимъ къ языку скорининскаго перевода [2]).

6. *Евангеліе Василія Тяпинскаго* извѣстно въ видѣ неполнаго (отъ Матѳея и Марка) печатнаго изданія евангельскаго текста въ западно-русскомъ переводѣ. Текстъ этотъ сохранился въ рукописномъ сборникѣ разнообразнаго содержанія Императорской Публичной Библіотеки. Предъ Евангеліемъ положено рукописное предисловіе, изъ котораго явствуетъ, что переводчикъ Евангелія и составитель предисловія называется Василіемъ Тяпинскимъ. Ни мѣсто, ни время изданія въ предисловіи не указаны; неизвѣстно также, выходила ли эта книга въ свѣтъ или осталась недопечатанной. Загадочная обстановка, которою окружено Евангеліе Тяпинскаго, выяснена нѣсколько, независимо отъ этого печатнаго изданія, благодаря стороннимъ историческимъ документамъ [3]).

говскомъ археологическомъ съѣздѣ (Труды съѣзда т. III, стр. 125): Евангеліе въ 1556—1561 г. переводится подъ покровительствомъ княгини Жеславской; въ 1571 г. это Евангеліе переписывается при участіи и, можетъ быть, по заказу, дочери и внучки кн. Жеславской... Эта копія Евангелія хранится въ Житомірѣ у протоіерея Н. Трипольскаго. О Пересопницкомъ Евангеліи съ точки искусства: Грузинскій А. С., Пересопницкое Евангеліе какъ памятникъ искусства эпохи возрожденія въ южной Россіи въ XVI в., Искусство, 1911, № 1. Павлуцкій, Г. Г. Орнаментъ Пересопницкаго Евангелія, Искусство, 1911, № 2.

[1]) Труды III археологическаго съѣзда, Приложенія, стр. 54.

[2]) Владиміровъ, Фр. Скорина, стр. 237.

[3]) Личность Тяпинскаго, его міровоззрѣніе и обстановка его работы выяснены, главнымъ образомъ, на основаніи свѣдѣній, сохранившихся въ литовской метрикѣ, проф. М. В. Довнаръ-Запольскимъ въ ст. В. Н. Тяпинскій, переводчикъ Евангелія на бѣлорусское нарѣчіе, I—II (Изв. Отд. русск. яз. и слов. Импер. Ак. Н., 1899, т. IV, стр. 1031—1064). Сооб-

Въ лицѣ Тяпинскаго мы видимъ интересный образецъ вдумчиваго народолюба литовской Руси половины XVI вѣка, крайне опечаленнаго заброшенностью и невѣжествомъ русскаго народа, стяжательностью и грубостью духовенства, подъ вліяніемъ чего, въ поискахъ лучшихъ условій жизни, Тяпинскій становится социніанином. Шляхтичъ, человѣкъ съ ограниченнымъ достаткомъ, безъ систематическаго образованія, Тяпинскій увлекся реформаціоннымъ движеніемъ въ западной Руси исключительно по идеальнымъ побужденіямъ. Жизненная энергія сектантства подкупала его благороднѣйшими сторонами своего проявленія—глубокою любовью къ низшей братіи и сознаніемъ пользы образованія. Эти, развитыя въ новомъ ученіи, свои убѣжденія онъ спѣшитъ примѣнить къ дѣлу и жертвуетъ своимъ трудомъ и своими средствами, чтобы дать своимъ соотечественникамъ наиболѣе полезное, по его мнѣнію, орудіе образованія—Евангеліе на родномъ языкѣ. Онъ весь проникнутъ любовью къ русскому народу, которому онъ преданъ всей душой. Русскій народъ и русскій языкъ онъ ставитъ очень высоко, хотя и скорбитъ о неуваженіи, которымъ онъ пользуется въ его время. Хулителямъ своего народа онъ съ гордостью указываетъ на славное прошлое въ исторіи славянъ, на заслуги ихъ первоучителей. Давно, за тысячу лѣтъ, первоучители славянъ дали народу такой переводъ Евангелія и Апостола, что трудно различить, какой языкъ переводчикъ зналъ лучше, греческій или славянскій. Славяне получили Слово Божіе въ то время, когда другіе народы еще не могли помышлять объ этомъ. Просвѣщенные такимъ образомъ раньше и лучше другихъ народовъ, славяне множество людей къ вѣрѣ изъ блуда «выдвигали», въ разныхъ языкахъ учеными были, свѣтили добрымъ примѣромъ другимъ...

Однако, авторъ, такъ высоко цѣнившій прошлыя заслуги

щеніе о Тяпинскомъ Ю. И. Тиховскаго на черниговскомъ археологическомъ съѣздѣ,—въ Трудахъ XIV археологическаго съѣзда въ Черниговѣ, т. III, стр. 124—125. Переводъ Евангелія г. Тиховскій относитъ ко времени около 1575 года. Прежняя литература о трудѣ Тяпинскаго: архим. Леовидъ въ Ж. М. Н. Пр. 1884, V, Разборъ „Описанія" Каратаева; Владиміровъ, Докторъ Франциск Скорина, СПБ. 1888, стр. 30, 204, 234; Научное изученіе бѣлорусскаго нарѣчія въ послѣднія 10 лѣтъ (оттискъ изъ Кіев. Унив. Изв. 1898, стр. 14); Е. Ѳ. Карскій, Къ исторіи звуковъ и формъ бѣлорусской рѣчи, Варш. 1893, Западно-русскіе переводы Псалтири въ XV—XVI в. Варш. 1891.

предковъ, съ прискорбіемъ наблюдалъ глубокое паденіе прекрасныхъ народно-религіозныхъ качествъ въ современномъ ему обществѣ. Онъ видитъ передъ собой отступничество отъ національности среди наиболѣе видныхъ его членовъ, грубость и религіозную темноту простого народа и находитъ причины этого явленія въ пониженіи въ русскомъ народѣ образованности, въ особенности же въ умственномъ и нравственномъ паденіи учителей народа—духовенства. Вѣра, по выраженію Тяпинскаго, «яко устала, яко загинула». Нельзя безъ слезъ видѣть, какъ столь многія великія княжата, знатные паны, невинныя дѣти, мужи и жены, въ средѣ такого ученаго народа, какъ русскіе, стыдятся своего роднаго языка; вслѣдствіе такого пренебреженія ихъ своимъ языкомъ, по Божію попущенію, ихъ врожденная въ словѣ Божіемъ мудрость отошла отъ нихъ, и ея мѣсто заступило невѣжество. Хуже всего то, что духовенство само не изучаетъ русскаго письма, не знаетъ его, не имѣетъ нигдѣ для науки школы, почему и само обращается и дѣтей своихъ направляетъ къ польскому письму. Исходъ одинъ: и лучшіе, сознательные представители народа, и духовенство должны вступиться за родное русское просвѣщеніе. Только вы, паны, могли бы изъ любви придти на помощь къ своей отчизнѣ: «простота чоловека беднаго посполитаго на васъ очи завжды удавала и удаетъ и за вами идетъ». Онъ совѣтуетъ панамъ показать примѣръ—придти отчизнѣ на помощь въ ея недостаткѣ науки, особенно же просить митрополитовъ и владыкъ позаботиться о распространеніи наукъ.

Духовенство высшее и низшее Тяпинскій обвиняетъ особенно сурово. Ради вѣчной награды себѣ отъ Бога, вы, паны, ради вашего бѣднаго и забитаго народа, «митрополита вашого», владыкъ и учителей вашихъ до того мольбами вашими побуждайте, чтобъ они не предавались подкупамъ, посуламъ «дле поседаня столицъ одинъ передъ другимъ, не до животеи и привилеев одинъ надъ другимъ обвароваппейшихъ», но сами учились бы Слову Божію и другихъ «братью вашю» къ тому же побуждали; чтобы они (духовные) заложили школы и выдвинули науку Слова Божьяго, такъ много лѣтъ забытую. Школы должно устроить на средства маетностей и имѣній, которыя предки пановъ надали духовенству «не на марнотрацства, не на строй и што такого, але дле наукъ».

Свой переводъ Евангелія на народный языкъ Тяпинскій приноситъ какъ посильную жертву съ своей стороны для

поднятія вѣры въ народѣ и для развитія, путемъ образованія, національнаго самосознанія. Его трудъ появляется въ то время, когда полонизація края дѣлаетъ первые шаги; онъ первый начинаетъ борьбу съ нею и при томъ не на почвѣ только религіозной, какъ это сложилось впослѣдствіи, но главнымъ образомъ на національно-культурной. Это подвигъ не только проповѣдника-миссіонера, но и гражданина.

Что служило оригиналомъ для Евангелія Тяпинскаго, опредѣлялось не одинаково. Владиміровъ предположительно считалъ этотъ текстъ передѣлкой Пересопницкаго Евангелія или того оригинала, который лежалъ въ основѣ Пересопницкаго (Чешская Библія 1506 г.). Но Карскій указалъ оригиналъ перевода въ польской Библіи Буднаго (Несвижъ, 1572). Сличеніе перевода съ текстомъ Библіи Буднаго, произведенное Карскимъ [1]), не оставляетъ сомнѣнія, что именно это социніанское изданіе польской Библіи послужило основой работы Тяпинскаго.

7. Тоже социніанское движеніе вызвало еще другой переводъ Новаго Завѣта на западно-русскій языкъ *Валентина Негалевскаго*. Этотъ переводъ сдѣланъ былъ въ 1581 году, въ с. Хорошовѣ (нынѣ Острожскаго уѣзда, Волынской губерніи)—съ польскаго перевода Мартина Чеховича (изд. въ Раковѣ, 1577 года). Списокъ этого перевода находится въ Кіевѣ, въ Михайловскомъ монастырѣ. И трудъ Негалевскаго, подобно предъидущему, вызванъ былъ къ жизни не только миссіонерско-просвѣтительными, но и народно-культурными побужденіями. «Учинилъ (переводъ), пишетъ переводчикъ, за намовою и напоминанемъ многихъ учоныхъ, богобойныхъ, а слово Божіе милуючихъ, которые писма полского читати не умеютъ, а языка словенского читаючи, писмомъ русскимъ выкладу словъ его не розумѣютъ» [2]). По обычаю протестантскихъ библейскихъ изданій того времени (начиная съ Лютера), текстъ перевода—Евангелія Негалевскаго сопровожденъ многочисленными комментаріями.

---

[1]) Переводы Псалтири, стр. 16—18.

[2]) Впрочемъ, предисловіе Негалевскаго, какъ доказываетъ Тиховскій, представляетъ переводъ и передѣлку Чеховича, поэтому въ этихъ словахъ только съ большою осторожностью можно видѣть указанія на обстоятельства, сопутствующія переводчику... Труды XIV черниговскаго археол. съѣзда. М. 1911, т. III, стр. 125, протоколы. О языкѣ перевода см. *Назаревскій, А. А.*, Кіевск. Унив. Изв. 1911: Языкъ Евангелія 1581 г. въ переводѣ *В. Негалевскаго*.—Архивъ юго-западной Россіи, Кіевъ, 1883. ч. I, т. VI, стр. 138—140.

Кромѣ Евангелія, большое вниманіе западно-руссовъ и южно-руссовъ, въ XVI вѣкѣ, возбуждалъ текстъ другой столь же почитаемой и употребительной при богослуженіи книги — Псалтири. При этомъ замѣчательно, что традиціонное уваженіе къ общеупотребительному богослужебному славянскому тексту Псалтири простиралось такъ далеко, что религіозное сознаніе долго не осмѣливалось коснуться самого текста этой книги и ограничивалось лишь приближеніемъ достаточно темнаго церковно-славянскаго перевода этой книги къ народному языку, посредствомъ небольшихъ діалектическихъ замѣнъ и подновленій языка, а также внесеніемъ сопроводительныхъ и пояснительныхъ статей къ тексту на народномъ языкѣ, по большей части въ переводѣ съ польскихъ изданій.

Но, на ряду съ этими традиціонными текстами Псалтыри, лишь немного окрашенными въ тонкихъ особенностяхъ языка мѣстнымъ западно-русскимъ и иногда малорусскимъ вліяніемъ, извѣстны тексты, вполнѣ переведенные на мѣстное нарѣчіе. Текстовъ этихъ очень немного: спеціальный изслѣдователь Псалтири, проф. Е. Ѳ. Карскій указалъ всего два такихъ текста: одинъ XVI вѣка, другой XVII вѣка. Самый мѣстный языкъ западно-русскаго перевода только условно можетъ быть названъ народнымъ: это языкъ книжный, искусственный, въ весьма значительной степени подчиненный языку польскому. Тексты эти слѣдующіе:

8. *Псалтирь Румянцевскаго Музея XVI вѣка № 335* [1]). Она надписана: *Книга глаголимая по(л)ская Пс(л)тыре преложена с руского на по(л)ский (!) нехаи по неи хвалить Г(оспод)а.* Внизу страницъ съ 8—31 л. идетъ слѣдующая запись: *Сия кн(и)га Переславля рязанского дому Пр(есвя)тые Б(огороди)цы с митрополича казенная. Подписалъ по указу преос(вя)щенного Павла митрополита рязанского и муромского казенного приказу под(ъ)ячеи Григореи Стеѳанов лѣта 7111 (1603) ноября въ 1 (де)нь.* По языку, почерку и бумагѣ появленіе рукописи слѣдуетъ отнести къ половинѣ или даже къ началу XVI вѣка. Оригиналъ этого перевода Псалтири—тотъ же польскій текстъ изданія Псалтири Врубля, что проявился въ толкованіяхъ и надписаніяхъ псалмовъ, въ Псалтири С.-Петербургской духовной академіи А 1/136 1609 г.

---

[1]) Карскій, тамъ-же, стр. 46—132.

Но, при одномъ оригиналѣ, здѣсь мы видимъ совершенно другой переводъ и самого текста Псалтири и толкованій. Текстъ псалмовъ здѣсь не обычный, а переведенный съ польскаго текста; толкованія и надписанія псалмовъ заимствованы изъ Псалтири Врубля, но исполненіе перевода болѣе буквально, чѣмъ въ указанномъ спискѣ с.-петербургской духовной академіи. Кромѣ польскаго перевода Врубля, переводчикъ руководствовался въ текстѣ псалмовъ и церковно-славянскимъ текстомъ Псалтири, по наблюденію Карскаго, близкимъ, но не совсѣмъ совпадающимъ съ текстомъ Псалтири въ «Малой подорожной книжицѣ» Скорины.

Въ какой средѣ и по какимъ побужденіямъ былъ сдѣланъ этотъ переводъ, твердо указать невозможно, такъ какъ для этого нѣтъ опредѣленныхъ данныхъ. На основаніи значительнаго увлеченія польскимъ текстомъ, т. е. иногда перепиской польскаго текста церковно-славянскими буквами, можно заключать, что православное духовное лицо не могло переводить эту книгу: отъ духовнаго лица мы въ правѣ были бы ожидать большаго вниманія къ традиціонному церковно-славянскому тексту. Проф. Карскій высказываетъ предположеніе, что переводчикомъ могло быть свѣтское лицо, достаточно владѣвшее обоими языками—церковно-славянскимъ и польскимъ, знакомое съ разговорною рѣчью тогдашняго общества. Оно могло предпринять свой трудъ по порученію какого-либо западно-русскаго магната, ревнителя просвѣщенія русскаго простого народа. Нельзя отрицать и цѣлей иновѣрной пропаганды. Мѣстами въ толкованіяхъ встрѣчаются выраженія, повидимому, отрицающія почитанія иконъ: въ надписаніи 134 псалма переводчикъ, напр., передаетъ польскія слова Też tępi bálwány pogáńskie чрезъ *теж топит образы, што ся значат идолы* [1]). Время появленія перевода не противорѣчитъ такому предположенію: оно какъ разъ совпадаетъ съ распространеніемъ въ Польшѣ и Западной Руси лютеранства и кальвинизма.

9. *Западно-русскій переводъ Псалтири съ польскаго* въ рукописи Московскаго Публичнаго и Румянцевскаго музеевъ XVII в. № 1017. Польскимъ оригиналомъ этого перевода послужила кальвинская, польская Радивилловская Библія 1563 г. Переводъ буквальный до излишества. Вотъ, напр., одинъ стихъ

---

[1]) Карскій, тамъ-же стр. 131—132.

этого перевода (пс. 36 в): «*не товариш с тыми, з которыми бы еси што злого чини(т) мѣл*» = Радивил. 1563: nie towárzysz się z tymi z kthoremi byś co zle czynić mial. Вліяніе церковно-славянскаго перевода сказалось въ знакомствѣ переводчика съ традиціоннымъ церковно-славянскимъ текстомъ Псалтиря, но довольно слабо: славянизмы въ такой степени могли войти въ переводъ изъ обычнаго запаса словъ и выраженій, пріобрѣтаемыхъ изъ чтенія книгъ на церковно-славянскомъ языкѣ [1]).

Радивилловская Библія отразилась въ западно-русскомъ переводѣ не только здѣсь. Мы имѣли случай упоминать, что одно изъ толкованій на книгу пророка Даніила переведено или скорѣе составлено по этому польскому тексту [2]). Выборъ для перевода кальвинской Библіи едва ли могъ быть совершенно случаенъ: кальвинизмъ въ эпоху появленія Радивилловской Библіи усиленно искалъ прозелитовъ, и нѣтъ ничего невозможнаго, что западно-русскій переводъ съ этой Библіи назначенъ былъ для цѣлей кальвинской пропаганды.

10. *Малорусскій переводъ Пѣсни Пѣсней съ послѣдованіемъ.* Переводъ извѣстенъ въ рукописи Московской Синодальной библіотеки № 558 (437) конца XVI или начала XVII вѣка. Изданъ былъ, хотя не точно, въ «Основѣ» 1861, XII, стр. 49—64. Оригиналомъ послужилъ чешскій текстъ Библіи 1506 г. или вѣрнѣе какое-либо чешское изданіе Пѣсни Пѣсней съ прибавленіями церковно-уставнаго характера. Послѣ текста Пѣсни Пѣсней въ рукописи помѣщена статья *како ся мша чтеть римским обычаем Матце Божіей* и далѣе другая статья *сборъ осмый вроленцинскій* [3]). Переводъ, вѣроятно, католическій или уніатскій изъ эпохи католическаго натиска на православіе, около времени брестской церковной уніи 1596 г.

11. *Западно-русскій переводъ съ польскаго нѣскольскихъ библейскихъ книгъ* въ рукописи Императ. Публ. библіотеки нач. XVII вѣка F. I № 2. Переводъ содержитъ слѣдующія книги: Пятокнижіе, кн. Іисуса Навина, Судей, Руѳь, I—IV Царствъ, Товитъ.

---

[1]) Карскій, тамъ-же, стр. 60—61, 89, 131—132.

[2]) И. Евсѣевъ, Кн. пр. Даніила стр. L. Не понятна отмѣченная здѣсь связь радивилловской Библіи съ переводомъ жидовствующихъ.

[3]) Владиміровъ, Фр. Скорина, стр. 238. Въ Люблянскомъ бревіарѣ XIV в. № 161 Пѣснь П. положена уставнымъ чтеніемъ въ навечеріе Рождества Пресвятой Богородицы.

Переводъ этотъ совершенно не изслѣдованъ [1]), поэтому приведемъ изъ него нѣсколько примѣровъ текста. *Быт.* 4 5: «такъ не будет: але каждыи, хто бы забил Каин... будет каран. И вложилъ Господь на Каине знамя, абы его не забывалъ каждни, котории бы его нашолъ». «*Пѣснь Девори пророкини*, глава 5 (кн. Суд.): И спѣвала Девора и Варакъ, сынъ авинеемовъ, пѣснь дня оного, мовячи: користи доброволны оферовали Со Израиля души ваши на небезпеченство, благословите Господу. Слухаите цареве, берите во уши, княжата: яко есть, яко есть, которая Господу завспѣваю, спѣват буду Господу Богу Израилевому. *И прочая пѣснь, глава вся.* И была въ покою земля чрезъ 40 лѣтъ». *Даніилъ* 1 1—2: «Року третего царства Иоакима, царя июдѣиского пришолъ Навходоносоръ царъ вавилонски́ до Иерусалиму и облеглъ его. И далъ Господь в руцѣ его Иоакима царя июдѣиского и часть начатья дому Божьего». *Есѳирь* 1 1: «...а дни Асѳера, то есть Артаксеркса, котори́ пановалъ отъ Индѣи ажъ до Еѳиопии»... Оригиналъ этого перевода проф. Владиміровъ указывалъ въ польской Библіи, изданія 1561 года, сдѣланномъ въ Краковѣ z pilnośćia wedlug Láćinskiey Bibliey od kośćiola krześćiánskiego powssechnego przyiethey.

Краковское изданіе 1561 года отразилось не только въ этомъ переводѣ, а и въ русско-польскомъ изданіи Псалтири 1638 года, сдѣланномъ иноками виленскаго монастыря въ Евью: Psalterz Блаженнаго Пророка и Царя Давида: z Graeckiego na Slowieński a z slowieńskiego ná Polski iezyk przelożony. Приданы суть и Величаниѧ на праздніки Господ(ь)скіа Богородичны и всѣмъ Свѧтым. Pllnośćią y starániem. Zákonnikow Coenobii Wilenskiey: Wiewiv. Roku 1638. Псалтирь посвящена Nam Wielce M. Paniey iey Mśći Pániey Zofii iaroslawownie z Drucka Sokolinskiey Podwoiewodzánce Polockiey P. Mikolaiowey Lomskiey. Обычный церковно-славянскій текстъ Псалтири, съ бѣлорусскими и малорусскими особенностями въ языкѣ, приведенъ здѣсь на ряду съ текстомъ краковскаго изданія польской Библіи 1561 года [2]).

По широтѣ замысла и по самостоятельности въ передачѣ на русскій языкъ значительной части Библіи, переводъ списка

---

[1]) Упоминаніе о реп. F. 1 № 2 сдѣлано у Владимірова, Францискъ Скорина, стр. 241, примѣч. 2.

[2]) Карскій, Западно-русскіе переводы Псалтири, стр. 81—85.

Импер. Публ. библ. F. I № 2 долженъ быть поставленъ очень высоко въ ряду другихъ переводовъ: ему по праву принадлежитъ слѣдующее мѣсто за переводомъ Скорины. Кому принадлежитъ этотъ переводъ—католической миссіи или православной защитѣ противъ католической пропаганды, мы сказать не можемъ, хотя болѣе основаній видѣть здѣсь католическій переводъ [1]).

И. Евсѣевъ.

---

[1]) Такъ заключаемъ потому, что оригиналъ этого перевода—краковское изданіе польской Библіи 1561 года — по происхожденію принадлежитъ католикамъ.

Преосвященный Иннокентій (Смирновъ), епископъ пензенскій и саратовскій.

Біографическій очеркъ [1]).

I.

ПРЕОСВЯЩЕННЫЙ Иннокентій, епископъ пензенскій и саратовскій, оставившій по себѣ самую свѣтлую память своею подвижническою жизнію и учено-литературною дѣятельностью, былъ въ петербургской духовной Академіи, въ санѣ игумена и затѣмъ архимандрита, вторымъ по времени профессоромъ по каѳедрѣ церковной исторіи (1812—1814), послѣ Филарета (Дроздова), который препода-

[1]) Очеркъ написанъ былъ для предполагавшагося по случаю столѣтняго юбилея петербургской духовной Академіи въ 1909 г. біографическаго словаря преподавателей Академіи и въ немъ имѣлось въ виду отмѣтить лишь кратко главные факты въ жизни Иннокентія и обратить вниманіе только на нѣкоторыя стороны его дѣятельности. Въ настоящемъ 1912 году исполнилось столѣтіе со времени вступленія Иннокентія на службу въ петербургской Академіи (22 января), какъ преподавателя церковной исторіи. Въ имѣющейся объ Иннокентіи литературѣ доселѣ еще не были использованы съ надлежащею полнотою всѣ тѣ данныя, какія можно находить о немъ въ архивахъ и библіотекахъ. Авторъ, напр., наиболѣе обстоятельнаго изслѣдованія объ Иннокентіи прот. В. И. Ж м а к и н ъ (въ „Христ. Чтеніи“ 1884 — 1885 г. и отдѣльно: „Иннокентій, епископъ пензенскій и саратовскій“) самъ заявляетъ, что онъ не ставитъ „своею задачею всестороннее научно-критическое обслѣдованіе избраннаго предмета“, и въ частности отклоняетъ отъ себя обозрѣніе ученыхъ трудовъ Иннокентія (1884, I, 426, отд. отт. 7). Можно пожелать, чтобы этому видному, хотя рано скончавшемуся, дѣятелю въ исторіи русской церкви и русской богословской науки начала XIX в. посвящена была со временемъ особая монографія.

валъ до него. вмѣстѣ съ «церковными древностями», собственно библейскую исторію, соединявшуюся въ тѣ времена съ исторіей церковной въ тѣсномъ смыслѣ подъ однимъ общимъ названіемъ «церковной исторіи». Родился онъ въ 1784 г. 30 мая въ селѣ Павловѣ (нынѣ Павловскій посадъ) московской губерніи богородскаго уѣзда, гдѣ отецъ его, Димитрій Егоровъ, былъ дьячкомъ. Мірское имя его было Иларіонъ. Фамилія «Смирновъ» была дана ему за его кроткій характеръ по поступленіи въ московскую перервинскую семинарію, въ которой началось его школьное образованіе. Изъ этой семинаріи онъ перешелъ потомъ въ 1804 г. въ главную троицкую семинарію при Сергіевской Лаврѣ; здѣсь обучался наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ и языкамъ греческому и французскому и окончилъ курсъ въ 1806 г.

Еще до окончанія курса онъ назначенъ былъ 13 февраля 1805 г. учителемъ низшаго латинскаго грамматическаго класса въ троицкой семинаріи; потомъ 30 августа 1806 г. переведенъ въ высшій грамматическій классъ. Въ 1808 г. 9 марта опредѣленъ учителемъ поэзіи; въ то же время преподавалъ катихизическое ученіе для всей семинаріи и занимался истолкованіемъ воскресныхъ евангелій. Въ 1809 г. 8 января сдѣланъ учителемъ высшаго краснорѣчія и риторики. Съ 10 августа 1809 по 13 января 1812 г. проходилъ должность префекта семинаріи и былъ учителемъ философіи. 13 октября 1809 г. принялъ постриженіе въ монашество и былъ наименованъ Иннокентіемъ въ честь святителя Иннокентія иркутскаго. На развитіе въ немъ религіозно-аскетическаго настроенія еще во время обученія его въ троицкой семинаріи имѣлъ, между прочимъ, вліяніе архимандритъ ростовскаго Яковлева монастыря подвижникъ Иннокентій, у котораго онъ бывалъ въ вакаціонное время. 6 августа 1810 г. Иннокентій былъ назначенъ игуменомъ Николаевскаго Угрѣшскаго монастыря; 14 октября переименованъ игуменомъ московскаго Знаменскаго монастыря [1]).

Въ скоромъ времени Иннокентій приглашенъ былъ въ Петербургъ въ незадолго предъ тѣмъ преобразованную петербургскую Академію. На него обратила вниманіе Коммиссія духовныхъ училищъ, и 25 октября 1811 г. признала за нужное истребовать его въ Петербургъ для порученія ему какой-либо

---

[1]) Жмакинъ, Христ. Чтеніе, 1884, I, 429—430 (10—11); 1884, II, 75 (49).

должности въ здѣшней Академіи и обратилась съ представленіемъ объ этомъ въ Св. Синодъ. «Дошло до свѣдѣнія Коммиссіи, говорилось въ представленіи, объ отличныхъ познаніяхъ префекта Свято-Троицкой семинаріи и учителя философіи, московскаго Знаменскаго монастыря игумена Иннокентія. А какъ для занятія нѣкоторыхъ классовъ по Академіи съ таковыми достоинствами люди нужны: то Коммиссія и имѣетъ честь представить Св. Синоду объ истребованіи сего игумена на счетъ Коммиссіи» [1]). 6 ноября послѣдовалъ указъ Синода по этому представленію, и 15 ноября ректоръ Академіи архим. Сергій входилъ уже съ предложеніемъ въ академическое Правленіе о приготовленіи помѣщенія для имѣвшаго вскорѣ прибыть новаго баккалавра.

Иннокентій прибылъ въ Петербургъ къ 22 января 1812 г. и немедленно явился къ митр. Амвросію, состоявшему въ числѣ членовъ Коммиссіи, представилъ при этомъ свидѣтельство отъ правленія троицкой семинаріи (отъ 13 января) о своемъ обученіи въ этой семинаріи и о служебномъ положеніи. Того же 22 января Коммиссія постановила о немъ: «игумену сему, присвоивъ титло баккалавра наукъ богословскихъ, поручить обученіе церковной исторіи въ здѣшней Академіи, съ произвожденіемъ ему полнаго баккалаврскаго жалованья, по штату положеннаго». Архимандриту Филарету (Дроздову), преподававшему ранѣе въ теченіе двухъ лѣтъ первому академическому курсу библейскую исторію (съ 8 февраля 1810 г.; съ іюля 14 ему же было передано и преподаваніе такъ называемыхъ «церковныхъ древностей», возложенное сначала на Фесслера) [2]), но уже приступившему къ преподаванію и собственно церковной исторіи и изложившему исторію первыхъ двухъ вѣковъ христіанства, поручались другія занятія—въ семинаріи, впредь до предписанія Коммиссіи (11 марта 1812 г. онъ назначенъ былъ ректоромъ Академіи и профессоромъ богословскихъ наукъ). Правленіе Академіи, получивъ это постановленіе согласно резолюціи митр. Амвросія отъ 18 февраля, опредѣлило 19 февраля: «поручить ректору Академіи о. архим. Сергію баккалавра о. игумена Иннокентія ввести въ классъ; лекціи проходить по конспекту, прежде составленному архим. Филаре-

[1]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ 1811, № 561.

[2]) Ср. И. Чистовичъ, Исторія С.-Петербургской дух. Академіи. Спб. 1857, стр. 192, 214.

томъ». Конспектъ этотъ (отъ 1810 г.), вмѣстѣ съ указаніемъ учебныхъ часовъ (по росписанію, утвержденному Коммиссіей 1810 г. августа 9: 4 часа въ недѣлю, въ среду 9 и 10, въ пятницу 3 и 4) [1]) и реестромъ студентовъ, былъ затѣмъ доставленъ Иннокентію. Такимъ образомъ, программа чтеній для него была выработана въ общемъ уже раньше Филаретомъ; имъ же кромѣ того указаны были отчасти и пособія.

II.

По конспекту Филарета, утвержденному Коммиссіей, въ «церковную исторію» входила прежде всего библейская исторія, ветхозавѣтная и новозавѣтная, и затѣмъ уже церковная исторія въ собственномъ смыслѣ или исторія послѣбиблейскихъ временъ. По предметамъ «церковная исторія» раздѣлялась на внѣшнюю и внутреннюю. Первая разсматриваетъ церковь, какъ общество вѣрующихъ, и описываетъ ея благосостояніе и бѣдствія; вторая «наблюдаетъ ходъ вѣры, одушевляющей и отличающей это общество, и повѣствуетъ о ея ученіи, о богослуженіи, о мужахъ, дѣломъ, словомъ и писаніемъ способствовавшихъ къ успѣхамъ истиннаго благочестія, и о противоборствовавшихъ ему суевѣріи, расколахъ, ересяхъ, соблазнахъ и безвѣріи». Исторія ветхозавѣтной церкви, до пришествія Христа, представляется въ 10 періодахъ. Для новозавѣтной церкви намѣчаются 5 отдѣленій: 1) церковь подъ видимою Главою—отъ рождества до вознесенія І. Христа, 2) до Константина В., 3) до раздѣленія церквей восточной и западной, 4) до новаго раздробленія западной церкви, 5) новѣйшая исторія; но на ряду съ этимъ рекомендуется, какъ не безполезное и всѣми употребляемое, хотя и соединенное съ нѣкоторыми неудобствами, раздѣленіе этой исторіи по столѣтіямъ. Въ качествѣ пособій указываются «между множествомъ сочиненій двухъ послѣднихъ вѣковъ», какъ достойныя особаго вниманія, «лѣтописи: Саліана [2]), Уссерія [3]), Баронія [4]) и Общества Магде-

[1]) Ср. Чистовичъ, 221.

[2]) J. Salianus, Annales Ecclesiastici Veteris Testamenti. 6 voll. Lutetiæ 1641.

[3]) J. Usserius, Annales Veteris et Novi Testamenti. London 1650—1654.

[4]) C. Baronius, Annales ecclesiastici. 12 voll. 1588 — 1607 (1738—1759, 38 voll).

бургскаго [1]); обширныя историческія сочиненія: Флери [2]), Наталиса [3]) и Спангейма [4]); сокращенія: Буддея [5]), Калмета [6]) и Дупина [7])». Свѣдѣнія о «наружныхъ формахъ, въ которыя облекается ученіе церкви», о богослужебныхъ обрядахъ и объ устройствѣ христіанскаго общества, разсматриваются какъ особая наука о «церковныхъ древностяхъ», соединяемая однако въ видахъ удобства въ одну каѳедру съ церковною исторіею (отсюда полное названіе въ то время церковно-исторической науки въ Академіи — «исторія и древности церковныя»). Въ качествѣ пособій по церковнымъ древностямъ названы: Каликстъ (собраніе символовъ) [8]), Бебелій [9]), Квенштедъ [10]), Бингамъ (древности) [11]), Беверегій (пандекты) [12]). «Магдебургскія лѣтописи»

---

[1]) Ecclesiastica historia, integram ecclesiæ Christi ideam — — secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens — — congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. 13 voll. 1559—1574 (2 изд. 1624, 6 voll., 3 изд. 1757, 6 voll.—неполное).

[2]) Cl. Fleury, Histoire ecclésiastique. 20 voll. 1691 — 1720, continuée par Cl. Fabre, 16 voll. (21—36). 1722—1754.

[3]) Natalis Alexander, Selecta historiæ ecclesiasticæ capita. 30 voll. 1676 и дал.

[4]) Fr. Spanheimius, Introductio ad chronologiam et historiam sacram (до конца VI вѣка). Lugduni Bat. 1683. Introductio ad historiam et antiquitates sacras (до X вѣка). 1687. Summa historiæ ecclesiasticæ a Christo nato ad sec. XVI inchoatum. 1689.

[5]) Fr. Buddeus, Historia ecclesiastica Veteris Testamenti ab orbe condito ad Christum natum variis observationibus illustrata. I — II. Halae 1715—1719. Ecclesia apostolica sive de statu ecclesiæ Christianæ sub apostolis commentarius historico-dogmaticus. Jena 1729.

[6]) A. Calmet, Histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Juifs, pour servir d'introduction á l'histoire ecclésiastique de Fleury (до разрушенія Іерусалима). 2 voll. Paris 1718.

[7]) F. Dupin, Histoire de l'Église de l'Ancien et du Nouveau Testament.

[8]) G. Calixtus, S. Catholicæ et Apostolicæ Ecclesiæ, ejusque primorum et oecumenicorum Conciliorum Symbola et Confessiones. Helmest. 1649.

[9]) B. Bebelius, Synopsis historiæ et doctrinæ symbolorum antiquissimorum et recentioris, s. Augustanæ Confessionis. Lipsiæ 1690. Antiquitates ecclesiæ in tribus prioribus post natum Christum seculis. Argentorati 1669;— in quarto post natum Christum seculo. 1679.

[10]) A. Quenstedius, Antiquitates Biblicæ et Ecclesiasticæ. Wittebergæ 1688.

[11]) J. Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticæ. 11 voll. Halæ 1724—1738.

[12]) G. Beveregius, Συνοδικὸν sive Pandectæ Canonum ss. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum. I—II. Oxonii 1672.

и исторія Спангейма и Баснажа [1]) указываются какъ примѣръ соединенія церковной исторіи съ древностями. За неимѣніемъ книги, которая могла бы служить «классической», Филаретъ находилъ нужнымъ писать для студентовъ «уроки» по этимъ предметамъ, «такъ чтобы изъ нихъ со временемъ составилось Сокращеніе Исторіи и Древностей Церковныхъ» [2]). Изъ этихъ уроковъ самого Филарета и образовалось его «Начертаніе библейской исторіи».

Иннокентій продолжалъ исторію и древности церковныя съ того момента, до котораго онѣ были читаны Филаретомъ, съ начала III в. по Р. Х., и довелъ въ теченіе 1812—1814 г.г. до XVII в. (включительно), излагая предметъ «по принятому и утвержденному порядку», какъ говорится въ сохранившемся въ академическомъ архивѣ отчетѣ отъ 16 декабря 1813 года о преподаваніи за августъ—декабрь этого года о прочитанной за это время исторіи XV и XVI в.в. Изложеніе велось по столѣтіямъ. Въ каждомъ столѣтіи въ семи отдѣлахъ особо разсматриваемы были: i) внѣшнее состояніе (благоденствіе) церкви и ея распространеніе, ii) бѣдствія церкви, iii) состояніе ученія, iv) обряды и богослуженіе, v) состояніе іерархіи, vi) достопамятныя лица, vii) ереси и расколы. Начиная съ X в. отдѣльно излагалась по этимъ рубрикамъ исторія церкви восточной—греческой и русской, и западной. При составленіи своихъ лекцій Иннокентій не могъ, конечно, воспользоваться въ полной мѣрѣ всѣми тѣми частію многотомными пособіями, какія были намѣчены Филаретомъ, и какъ видно напр. изъ отмѣченнаго проф. А. П. Лебедевымъ факта особаго вліянія въ печатномъ изданіи его лекцій «начертанія церковной исторіи»—труда Вейсманна [3]), обращался и къ неуказаннымъ у Филарета пособіямъ.

Съ преподавательскою дѣятельностью Иннокентій въ Академіи совмѣщалъ еще по назначенію академическаго Правленія 18 мая 1812 г., утвержденному митр. Амвросіемъ 20 мая, должность б и б л і о т е к а р я, которую занималъ ранѣе архимандритъ

---

[1]) J. B a s n a g e, Histoire de l'église depuis J. Ch. jusqu'á présent. I—II Rotterdam 1699.

[2]) Конспектъ исторіи и древностей церковныхъ въ Собраніи мнѣній и отзывовъ м. Ф и л а р е т а. Т. I. Спб. 1885, стр. 26—31.

[3]) Ch. E. W e i s m a n n, Introductio in memorabilia ecclesiastica historiæ sacræ Novi Testamenti, maxime vero seculorum primorum et novissimorum ad juvandam notitiam regni Dei. Tubingæ 1718—1719.

Леонидъ. Помощниками ему вскорѣ затѣмъ назначены, вмѣсто Ѳедора Александрова, студенты Иванъ Лебедевъ и Елпидифоръ Ластевъ (по рекомендаціи ректора Филарета Правленію 30 мая, утверждены митр. Амвросіемъ 3 іюня). Пріемъ библіотеки, по разнымъ обстоятельствамъ, былъ законченъ лишь въ 1813 г. въ вакаціонное время, о чемъ новымъ библіотекаремъ былъ представленъ въ Правленіе 22 ноября этого года рапортъ (отъ 13 ноября) [1]). Должность библіотекаря Иннокентій исполнялъ до конца перваго академическаго курса.

Указомъ Св. Синода отъ 7 іюня 1812 г. онъ, согласно словесному представленію митр. Амвросія о ревностномъ прохожденіи имъ служенія въ Академіи, и для вящшаго поощренія его къ усердному продолженію служенія, произведенъ былъ (9 іюня) въ архимандрита, съ отчисленіемъ сего сана къ лицу самаго Иннокентія, но не къ монастырю имъ управляемому [2]). Въ 1813 году 15 іюля, по случаю отъѣзда инспектора Академіи архим. Амвросія въ Новгородъ, гдѣ онъ долженъ былъ пробыть до половины сентября, Правленіе избрало на его мѣсто въ свой составъ Иннокентія, поручивъ ему въ то же время надзоръ надъ студентами въ званіи инспектора и предоставивъ право присутствовать въ Правленіи и по 3-му отдѣленію («внѣшнемъ»). Коммиссія въ засѣданіи 17 іюля согласилась съ мнѣніемъ Правленія. 26 іюля архим. Иннокентій былъ приведенъ къ присягѣ «на званіе инспектора и на присутствованіе въ званіи члена по 3-му отдѣленію» въ Правленіи [3]).

---

[1]) Дѣло архива Академіи 1812, № 35 [13]. Указываются, между прочимъ, въ ряду обстоятельствъ, замедлившихъ дѣло, „пріемъ новокупленной библіотеки г. Маттея, и случившіяся въ то время смутныя военныя обстоятельства“ (л. 43). Извѣстно, что въ виду опасности отъ французовъ, оберъ-прокуроръ Св. Синода кн. Голицынъ имѣлъ переговоры съ митр. Амвросіемъ о перемѣщеніи Академіи въ Кирилло-бѣлозерскій монастырь и докладывалъ о томъ Государю, и затѣмъ въ секретномъ отношеніи митрополиту отъ 11 октября 1812 г. сообщалъ о дозволеніи Государя сдѣлать распоряженія о подготовкѣ помѣщенія въ монастырѣ и необходимаго продовольствія. Дѣло Синода 1812, № 4455. Ср. „Церк. Вѣстникъ“, 1908, № 39, 1229—1231.

[2]) Дѣло архива Академіи 1812, № 43 [19]; дѣла Коммиссіи дух. училищъ 1812, № 514, 707.

[3]) Дѣло архива Академіи 1813, № 39 [11]; Коммиссіи дух. училищъ 1813, № 908.

III.

Чтеніе лекцій по церковной исторіи въ Академіи Иннокентій закончилъ съ выпускомъ перваго курса въ 1814 г. Въ теченіе іюня этого года онъ состоялъ членомъ Комитета, особо назначеннаго Коммиссіею духовныхъ училищъ въ числѣ 5 лицъ, включая ректора и инспектора, для производства окончательныхъ испытаній, и составлялъ отчетъ о результатахъ испытаній. 8 августа того же года, по представленію митр. Амвросія и архіепископовъ черниговскаго Михаила и минскаго Серафима отъ 5 апрѣля, онъ удостоенъ, на ряду съ Филаретомъ, за ученые труды и заслуги (за сочиненія «классическія» и «назидательныя») степени доктора богословія [1]). Затѣмъ 27 августа награжденъ наперснымъ крестомъ и орденомъ св. Анны 2-го класса съ алмазными знаками. Дальнѣйшая служба его проходитъ уже внѣ Академіи, хотя онъ и продолжалъ быть членомъ внѣшняго Правленія и въ 1817 г. былъ сдѣланъ членомъ академической Конференціи.

Уже съ осени 1813 г. Иннокентій, продолжая пока оставаться въ Академіи, принимаетъ на себя новую важную должность независимо отъ академической службы. 21 сентября, по письменному предложенію митр. Амвросія, онъ назначенъ былъ Коммиссіею духовныхъ училищъ на мѣсто архим. Меѳодія ректоромъ и профессоромъ богословія въ петербургской семинаріи и вмѣстѣ съ тѣмъ настоятелемъ второклассной Троицкой Сергіевой пустыни и членомъ Цензурнаго Комитета, съ оставленіемъ при занимаемыхъ имъ въ Академіи должностяхъ профессора церковной исторіи, библіотекаря и члена внѣшняго Правленія [2]). Какъ первый членъ Цензурнаго Комитета, онъ заявилъ себя весьма ревностною дѣятельностью и бралъ на себя главную долю труда по разсмотрѣнію рукописей (въ 1813 г. имъ разсмотрѣно 5 рукописей, въ 1814—17, въ 1815—17, въ 1816—10) [3]). По званію ректора семинаріи, онъ былъ вмѣстѣ присутствующимъ и членомъ петербургской духовной Консисторіи.

---

[1]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ 1814, № 118.

[2]) Дѣло архива Академіи 1813, № 45 (14); Коммиссіи дух. училищъ 1813, № 949.

[3]) Прот. В. Жмакинъ, Иннокентій, еп. пензенскій и саратовскій. Христ. Чт. 1885, I, 127 (72).

Ректоромъ семинаріи, совмѣщая съ этимъ званіемъ разныя другія должности, частію уже указанныя выше, и выполняя разныя порученія, Иннокентій былъ до 1819 г., до конца своего пребыванія въ Петербургѣ. Въ своемъ отчетѣ о ревизіи петербургской семинаріи отъ 17 сентября 1817 г. Филаретъ, бывшій тогда ректоромъ Академіи, съ самой высокой похвалой отзывается о его семинарской дѣятельности и вообще о его трудахъ въ это время. «Изъ лицъ начальствующихъ и учащихъ въ Семинаріи, первое и совершенное одобреніе,—я токмо изъ покорности возложенной на меня обязанности свидѣтельствую о томъ, что вѣрнѣе и выше моего свидѣтельства,—принадлежитъ о. Ректору Архимандриту Иннокентію. Правленіе Академическое само собою могло усмотрѣть сіе изъ предыдущихъ статей сего донесенія. Особенные труды его суть: продолжаемое имъ изданіе, сочиненной имъ классической книги по *Церковной Исторіи*,—не одновременный, но прочный даръ духовному просвѣщенію, и уроки *Дѣятельной Богословіи*, также имъ самимъ написанные, съ такою же неусыпностію, и съ такою же надеждою для духовнаго просвѣщенія. Предѣлы моей обязанности не позволяютъ мнѣ распространиться о другихъ его трудахъ. Не могу умолчать объ одномъ случайномъ замѣчаніи, но которое много значитъ: я видѣлъ сочиненіе писанное ученикомъ не его класса, въ вакаціальное время, имъ однакожъ читанное и разсмотрѣнное» [1]).

Помимо указанныхъ должностей, Иннокентій проходилъ въ 1813 и 1814 гг. чреду священнослуженія и проповѣданія Слова Божія, будучи назначенъ череднымъ архимандритомъ указомъ Синода отъ 31 декабря 1812 г.; обязанности чередного архимандрита онъ исполнялъ уже и ранѣе, съ 9 іюня 1812 г. Съ 15 января 1814 г. онъ состоялъ благочиннымъ надъ законоучителями свѣтскихъ учебныхъ заведеній. Въ 1815 г. онъ сдѣланъ былъ однимъ изъ директоровъ Библейскаго Общества и членомъ Комитета по разсмотрѣнію переводовъ Св. Писанія. Въ 1816 іюня 2 назначенъ членомъ Коммиссіи по финляндскимъ дѣламъ. Съ 1817 апрѣля 17 былъ вмѣстѣ съ Филаретомъ членомъ въ Главномъ Управленіи народныхъ училищъ. По порученію внѣшняго Правленія Академіи отъ 29 мая производилъ лѣтомъ ревизію армейской семинаріи. Съ осени того же 1817 года принималъ участіе въ Ученомъ Комитетѣ

---

[1]) Собраніе мнѣній и отзывовъ м. Филарета, I, 352.

министерства народнаго просвѣщенія. 7 марта 1816 года онъ возведенъ былъ на степень первокласснаго архимандрита, продолжая быть настоятелемъ Сергіевой пустыни. 7 іюня сдѣланъ архимандритомъ новгородскаго Юрьева монастыря. Въ 1818 г. награжденъ орденомъ св. Владиміра 2-й степени.

IV.

Рѣшающее значеніе для судьбы Иннокентія имѣло вступленіе его въ борьбу съ мистическимъ направленіемъ, которое стало утверждаться подъ инославнымъ западнымъ вліяніемъ въ тогдашнемъ петербургскомъ обществѣ и которому покровительствовалъ тогдашній министръ духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія князь А. Н. Голицынъ. Къ этой борьбѣ въ особенности побуждалъ его ревностный иногда не въ мѣру и не по разуму Фотій Спасскій, бывшій его ученикомъ и почитателемъ (явился въ качествѣ студента въ Академію 12 августа 1814 г., 1815 г. лѣтомъ поступилъ учителемъ въ петербургскую семинарію, въ 1817 г. принялъ монашество и сдѣлался законоучителемъ 2-го кадетскаго корпуса). Колеблясь между внушеніями Фотія и мудрыми совѣтами Филарета, призывавшаго къ осторожности, онъ, между прочимъ, пропустилъ къ печати въ качествѣ цензора въ 1818 г. наполненное рѣзкими нападками на мистиковъ того времени сочиненіе Е. Станевича «Бесѣда на гробѣ младенца о безсмертіи души», и такъ раздражилъ этимъ, въ связи съ своимъ предшествовавшимъ отношеніемъ къ мистицизму, вліятельнаго тогда Голицына, что тотъ обратился 4 января 1819 г. съ докладомъ къ Государю. Самъ Иннокентій, въ письмѣ къ кн. Мещерской 29 декабря, выражался, что онъ «запутался въ маленькую сѣть»[1]).

Отъ имени Государя, въ предложеніи Голицына Коммиссіи духовныхъ училищъ отъ 6 января 1819 г., повелѣно было сдѣлать цензору «строжайшій выговоръ за неосмотрительность, отъ него менѣе ожиданную по мѣсту имъ занимаемому». Коммиссія, постановленіемъ отъ 14 января, поручила выполнить это приказаніе академической Конференціи (въ отношеніи 15 января) и о выполненіи (17 числа) увѣдомила Синодъ

[1]) Письмо къ кн. Мещерской въ рукописи Имп. Публ. Библіотеки; 7 января онъ высказывалъ предположеніе „что дѣло уже доложено Государю“.

30 числа [1]). Для Иннокентія въ то же время Голицынъ выхлопоталъ у Государя (25 января), помимо Синода, назначеніе епископомъ въ отдаленную оренбургскую епархію [2]). Протоколъ о посвященіи его на эту каѳедру былъ подписанъ Синодомъ только уже 14 февраля. Такое назначеніе для Иннокентія, при его крайне разстроенномъ здоровьѣ, въ далекій и неблагопріятный по климату край, равнялось почти приговору къ преждевременной смерти. Благодаря ходатайству за него предъ Государемъ митр. Михаила и княгини С. С. Мещерской, оренбургская каѳедра однако была потомъ именнымъ указомъ Государя Синоду отъ 22 февраля, «по уваженію ходатайства Св. Синода чрезъ министра духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія», замѣнена пензенской. 27 февраля состоялось нареченіе Иннокентія, 2 марта рукоположеніе въ Казанскомъ соборѣ во епископа пензенскаго и саратовскаго [3]).

---

[1]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ 1819, № 2417; дѣло Конференціи 1819, № 219.

[2]) Если говорится иногда о назначеніи Иннокентія въ Уфу (Филаретъ, Обзоръ русск. дух. литер. II. 1861, стр. 144; Энцикл. Словарь Брокгауза-Эфрона, полут. 25 [1894], 220; Богосл. Энцикл. Лопухина [1904], 953), то это объясняется тѣмъ, что оренбургскій епископъ въ то время не только носилъ еще титулъ уфимскаго, но и имѣлъ мѣстопребываніе въ Уфѣ, откуда центръ гражданскаго управленія былъ перенесенъ въ 1797 г. въ Оренбургъ, но въ 1802 г. снова туда возвращенъ. Объ Уфѣ говоритъ, напр., І. Самчевскій въ своихъ „Воспоминаніяхъ“, Кіевская Старина, 1893, октябрь, 187—9.

[3]) Дѣла Синода 1819, № 46 и № 106; Коммиссіи дух. училищъ 1819, № 2457. Печатныя извѣстія о времени и обстоятельствахъ нареченія и посвященія Иннокентія во епископа представляютъ немалую путаницу, хотя уже въ предисловіи къ первому изданію его сочиненій В. Аляевдинымъ (1821) дано было вѣрное сообщеніе о его посвященіи 2 марта къ Пензу (I[1], стр. xvi). Во второмъ изданіи (1845) дата 2 марта, очевидно по догадкѣ, невѣрно поставлена въ надписаніи рѣчи Иннокентія, произнесенной при нареченіи (II[2], 218), и соотвѣтственно этому въ предисловіи говорится уже о рукоположеніи вообще въ мартѣ, безъ указанія числа (I[2], XVII). У Бодянскаго (1874), въ предисловіи къ письмамъ Иннокентія, стр. iv—v, vii, невѣрно сообщается о рукоположеніи его 2 марта на оренбургскую каѳедру и о перемѣщеніи въ Пензу лишь 22 марта. Это совершенно неправильное сообщеніе вошло и въ „Списки архіереевъ іерархіи всероссійской и архіерейскихъ каѳедръ со времени учрежденія Св. Правит. Сѵнода (1721—1895)“. Спб. 1895, стр. 24. У Геннади, „Справочный Словарь о русскихъ писателяхъ“ (1880), II, 61, вѣрно говорится о назначеніи Иннокентія пензенскимъ и саратовскимъ епископомъ 22 февраля. Но въ „Русскомъ біограф. Словарѣ (И—К)“,

Изъ Петербурга на мѣсто своего новаго служенія Иннокентій отправился совершенно больнымъ, такъ что провелъ «почти всю недѣлю лежа въ обморокѣ», какъ онъ писалъ

(1897), стр. 123, 22 февраля указывается уже какъ день хиротоніи на пензенскую каѳедру (тоже въ Богосл. Энцикл. Лопухина, V, 953). У Жмакина говорится о хиротоніи 2 марта на пензенскую каѳедру (Христ. Чт. 1885, II, 171), но и его довольно подробный разсказъ въ цѣломъ не достаточно полонъ и не во всемъ точенъ, такъ какъ онъ не пользовался дѣлами Св. Синода (1819, № 46 и № 106) и Коммиссіи дух. училищъ (1819, № 2417 и № 2457) о выговорѣ Иннокентію и о его назначеніи во епископа, содержащими свѣдѣнія о подробностяхъ этихъ событій и рядъ точныхъ датъ. Вѣрно изложенъ ходъ дѣла у И. Чистовича, „Руководящіе дѣятели духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ первой половинѣ текущаго столѣтія". Спб. 1994, стр. 199—200 (съ ссылкой на дѣло архива Св. Синода 1818, № 6665). Особая замѣтка посвящена данному вопросу въ книгѣ Н. Чернавскаго, Оренбургская епархія въ прошломъ ея и настоящемъ. Вып. 2 (Труды оренбургской ученой архивной Коммиссіи. Вып. X). Оренбургъ 1903, стр. 213—216[2]: „Иннокентій (Смирновъ). Замѣчаніе о назначеніи Иннокентія на Оренбургскую каѳедру",— въ виду именно неправильнаго, утвержденнаго частію и полуоффиціальнымъ „Спискомъ архіереевъ" синодскаго изданія, включенія Иннокентія нѣкоторыми въ рядъ оренбургскихъ епископовъ (указывается К. П. Херувимовъ, Краткая историческая записка о дѣятельности уфимскихъ архипастырей). Авторъ указываетъ, что Иннокентій не былъ оренбургскимъ епископомъ,—даже хотя бы номинально, потому что рукоположеніе его было совершено уже по назначеніи на другую каѳедру (216[2], примѣч.).—Какъ видно изъ рапорта оберъ-прокурора Св. Синода, князя П. С Мещерскаго, Голицыну отъ 16 января (въ дѣлѣ Синода 1819, № 46, имѣется лишь черновой списокъ его), Мещерскій обращался къ послѣднему съ докладомъ Синода для представленія Государю о переводѣ въ оренбургскую епархію (гдѣ 6 января былъ уволенъ на покой преосв. Августинъ) Амвросія старорусскаго. Но когда докладъ былъ поднесенъ Государю 25 января, по личному предложенію Голицына послѣдовало неожиданно высочайшее повелѣніе: „быть епископомъ оренбургскимъ архимандриту Иннокентію, ректору с.-петербургской Семинаріи, коего Св. Синоду и посвятить". Что касается пензенской каѳедры, то первоначально и Св. Синодомъ предназначались на нее иные кандидаты. Просьба Аѳанасія пензенскаго объ увольненіи его на покой отъ 15 января была слушана въ Синодѣ 5 февраля; 8 февраля послѣдовало утвержденіе Государя на синодскомъ докладѣ по этому поводу; 10 числа постановлено представить кандидатами на пензенскую каѳедру ректоровъ семинарій новгородской и владимірской, архимандритовъ Владиміра и Іосифа; отъ 14 февраля оберъ-прокуроръ входилъ съ докладомъ о томъ Синода для Государя чрезъ Голицына. Въ этотъ же день, 14 февраля, былъ подписанъ Синодомъ и протоколъ о посвященіи Иннокентія на оренбургскую каѳедру. Но Св. Синодъ просилъ въ то же время Голицына положить его ходатайство о назначеніи въ Пензу Иннокентія. Въ виду

потомъ 24 марта кн. П. С. Мещерскому [1]) и «пріѣхалъ въ Москву въ обморочномъ состояніи» 17 марта. Здѣсь онъ тѣмъ не менѣе принималъ участіе 20 числа въ нареченіи и 23 въ хиротоніи на оренбургскую каѳедру архим. Ѳеофана, но затѣмъ заболѣлъ настолько сильно, что долженъ былъ на долгое время остаться въ Москвѣ (до начала іюня). Въ Пензу онъ прибылъ 21 іюня, и не смотря на слабость, обнаружилъ разностороннюю дѣятельность. Во время первой же поѣздки по епархіи, предпринятой въ началѣ августа, онъ опять сильно заболѣлъ (въ Саратовѣ 25 августа), и 10 октября, въ $6^1/_4$ часовъ пополудни, скончался отъ чахотки въ Пензѣ. Погребенъ 13 октября въ придѣлѣ пензенскаго каѳедральнаго собора. Погребеніе совершалъ бывшій пензенскій епископъ Аѳанасій; слово по окончаніи литургіи было сказано ректоромъ семинаріи архим. Ааропомъ, рѣчь по совершеніи погребенія—профессоромъ семинаріи В. Алявдинымъ [2]). Память его доселѣ съ благоговѣніемъ чтится въ Пензѣ. 30 мая 1884 г. тамъ торжественно была отпразнована столѣтняя годовщина дня его рожденія.

Аскетъ, не дававшій себѣ ради исполненія долга пощады даже при крайнемъ истощеніи силъ, идеалистъ, не считавшій нужнымъ въ своей ревности о вѣрѣ и благочестіи сообразоваться съ какими-либо требованіями практическаго характера,

---

этого ходатайства 15 числа послѣдовало повелѣніе Государя быть Иннокентію пензенскимъ епископомъ. Высочайшій указъ о новомъ назначеніи Иннокентія и о представленіи другихъ кандидатовъ для оренбургской епархіи былъ подписанъ 22 февраля. 24 числа Синодъ постановилъ объявить о томъ Иннокентію, назначивъ днемъ нареченія 27 февраля, а днемъ посвященія 2 марта, по подписанному же 14 числа протоколу исполненія не дѣлать, на оренбургскую каѳедру представить кандидатами архимандрита Донского монастыря Ѳеофила и ректора астраханской семинаріи Діонисія. Рукоположеніе совершено было въ назначенный день съ участіемъ митр. Михаила, Варлаама, Серафима тверского, Антонія ярославскаго и Филарета ревельскаго. Указъ Синода о назначеніи Иннокентія былъ разосланъ 6 марта. Письмо Иннокентія кн. Мещерской № 27 у Бодянскаго (стр. 34: „февраля 1819“), и вмѣстѣ аудіенція митр. Михаила у императора, очевидно, должно приходиться между 14 и 22 февраля и въ рукописи Имп. Публ. Библіотеки оно дѣйствительно отмѣчено 18 февраля, письмо № 28 — между 22 и 24. Какъ видно изъ письма Иннокентія кн. Мещерскому (въ упомянутой рукописи) отъ 5 марта, онъ ожидалъ въ этотъ день приглашенія къ Государю.

[1]) Письмо въ рукописи Имп. Публ. Библіотеки.

[2]) Дѣло Синода 1819, № 46, гдѣ имѣется, между прочимъ, „церемоніалъ“ погребенія въ рапортъ секретаря пензенской Консисторіи Максимова оберъ-прокурору Св. Синода.

Иннокентій кончилъ свою подвижническую жизнь и всецѣло посвященную благу церкви дѣятельность слишкомъ рано (35 лѣтъ), въ отличіе отъ знаменитаго своего современника Филарета Дроздова, за которымъ онъ шелъ, какъ отмѣчаетъ это Бодянскій [1]), какъ бы слѣдомъ, начиная еще временемъ школьнаго обученія и продолжая дальнѣйшимъ временемъ службы, но который, будучи немногимъ старше его, надолго пережилъ его (1782—1867). Если бы не преждевременная смерть Иннокентія, можно было бы ожидать, что и онъ, при своихъ дарованіяхъ и энергіи и высокомъ нравственномъ характерѣ, выступилъ бы какъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ іерарховъ русской церкви, хотя въ нѣсколько иномъ родѣ въ сравненіи съ Филаретомъ.

V.

Духовному просвѣщенію Иннокентій успѣлъ принести «прочный даръ», по выраженію Филарета, своимъ трудомъ, съ которымъ главнымъ образомъ и связывалось въ памяти потомства его имя,—«Начертаніемъ церковной исторіи отъ библейскихъ временъ до XVIII вѣка, въ пользу духовнаго юношества» (въ двухъ частяхъ). Подобно «Начертанію церковно-библейской исторіи» Филарета (1816), книга Иннокентія составилась изъ академическихъ его лекцій и являлась прямымъ продолженіемъ исторіи Филарета, какъ это авторъ и отмѣчаетъ въ «предувѣдомленіи».

Еще въ маѣ 1814 г. Коммиссія духовныхъ училищъ, въ виду отсутствія руководства для класснаго употребленія по библейской и церковной исторіи, предписала академическому Правленію собрать читанные въ теченіе перваго курса «уроки» по этимъ предметамъ и по одобреніи ихъ Цензурнымъ Комитетомъ представить въ Коммиссію для напечатанія. Правленіе въ представленіи своемъ отъ 22 октября 1815 г. сообщало, что исторію отъ начала міра до III в. по Р. Х. читалъ первому курсу ректоръ Академіи Филаретъ, бывшій тогда баккалавромъ, дальнѣйшую исторію—Иннокентій. Они согласились распредѣлить трудъ приготовленія руководства къ печати такимъ образомъ, что первый взялъ первую половину, исторію до конца I в. по Р. Х., второй — остальную часть [2]). Первые 4 періода библейской исторіи одобренные Цензурнымъ Комитетомъ, тогда же были

[1]) Бодянскій, l. c., VII—VIII.

[2]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ 1816, № 1765.

представлены въ Коммиссію, слѣдующіе періоды обѣщано было доставлять безъ замедленія по мѣрѣ исправленія. Коммиссія препроводила рукопись 27 октября въ Синодъ, гдѣ 3 ноября сдѣлано было соотвѣтствующее постановленіе, подписанное только уже 13 декабря. Къ 2 августа 1816 г., какъ докладывалъ о томъ Синоду оберъ-секретарь Журихинъ въ этотъ день, «Начертаніе церковно-библейской исторіи» уже было напечатано въ количествѣ 2.400 экземпляровъ, не считая 75 предназначенныхъ для поднесенія «Высочайшей Фамиліи, членамъ Синода, знатнымъ особамъ и прочимъ при Синодѣ чинамъ, также и для библіотекъ» [1]) Вскорѣ послѣ этого, 14 августа 1816 года, Правленіе Академіи представило въ Коммиссію и приготовленные Иннокентіемъ первые два вѣка его исторіи для препровожденія въ Синодъ для напечатанія, вмѣстѣ съ просьбою о дозволеніи отсылать дальнѣйшія части рукописи прямо въ типографію. Коммиссія постановила объ этомъ въ засѣданіи 31 августа; 12 сентября ею предписано было Правленію поручить смотрѣть за исправностью печатанія сочинителю, 14-го она просила Синодъ о разрѣшеніи печатать церковной исторіи такое же количество, какъ и библейской,—два завода, т. е. 2.400 экземпляровъ. Опредѣленіе о томъ Синода отъ 27 сентября подписано было 9 октября [2]). Черезъ годъ, къ 8 августа 1817 г., первое «отдѣленіе» исторіи, оканчивавшееся IX вѣкомъ (V + 514 + II стран.), вышло въ свѣтъ въ указанномъ количествѣ; 70 экземпляровъ сверхъ того были напечатаны особо «для подноса, библіотекъ и раздачи кому слѣдуетъ». 200 экземпляровъ были выданы автору, по 2 розданы членамъ Синода, 40 отправлены въ петербургскую Академію (10 въ библіотеку и 30 для студентовъ), 70 въ московскую (10 + 60), по 1 въ другія академіи и въ семинаріи (37 семинарій и харьковскій коллегіумъ). Изданіе обошлось 5400 рублей, каждый отдѣльный экземпляръ (кромѣ подносныхъ)—2 р. 25 к. Объявленіе о продажѣ книги постановлено было помѣстить въ

---

[1]) Дѣло Синода 1815, № 790; Коммиссіи дух. училищъ 1815, № 1463. О библейской исторіи Филарета ср. обстоятельный очеркъ А. Смирнова: „Митр. Филаретъ, какъ авторъ Начертанія Церковно-Библейской исторіи". Сборникъ, изданный обществомъ любит. дух. просвѣщенія по случаю празднованія столѣтняго юбилея со дня рожденія (1782—1867) Филарета, митр. моск. Т. II. М. 1883, стр. 89 -163.

[2]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ о напечатаніи церковной исторіи Иннокентія, 1816, № 1765.

Вѣдомостяхъ Академіи Наукъ. Цѣну сначала предполагали назначить для студентовъ 4 рубля, для постороннихъ 4 р. 50 к.; но вскорѣ она была понижена до 3 р. 50 к. Такая же цѣна была потомъ назначена Коммиссіею (18 мая 1818 г.) и для второго отдѣленія, напечатаннаго въ томъ же количествѣ экземпляровъ (при чемъ каждый обошелся въ 2 р. 50 к.). Это послѣднее отдѣленіе (IV + 613 стран.) было окончено не задолго до 2 апрѣля 1818 г., когда былъ сдѣланъ объ этомъ докладъ въ Синодѣ [1]).

Находясь въ непосредственной связи съ библейской исторіей Филарета и начинаясь вторымъ вѣкомъ, «Начертаніе» Иннокентія на первой страницѣ текста имѣло заглавіе: «Продолженіе втораго періода. Вѣкъ вторый Гностическій, колеблющійся между свѣтомъ Откровенія и разумомъ, но еще пылающій пламенемъ Апостольскимъ». Далѣе подобнымъ же образомъ характеризуется такъ или иначе въ заглавіи каждый вѣкъ и описывается отдѣльно по указаннымъ уже выше рубрикамъ. Раздѣленіе на періоды отмѣчается только внѣшнимъ образомъ и характеристика періодовъ ограничивается лишь нѣсколькими

---

[1]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ о напечатаніи (и распространеніи) церковной исторіи Иннокентія, 1817, № 2006 (на 416 лл.). На заглавномъ листѣ второй части исторіи стоитъ однако 1817 г., очевидно потому, что этотъ листъ напечатанъ былъ съ самаго уже начала, а не по окончаніи печатанія книги. Какъ видно изъ письма Филарета отъ 20 октября 1817 г. Потемкину, которому онъ посылалъ изданную первую часть, выходъ второй части ожидался тогда въ скоромъ времени. Ср. А. П. Лебедевъ въ Богосл. Вѣстн. 1907, II (май), 149, по поводу названія Филаретомъ исторіи Иннокентія „не одновременнымъ" даромъ просвѣщенію въ отзывѣ отъ 17 сентября 1817 года. Возможно, какъ предполагаетъ А. П. Лебедевъ (145—146 прим.), что и самъ Филаретъ принималъ то или иное участіе въ появленіи труда Иннокентія въ печати. Но подъ „библейской корректурой" и „корректурой церковной исторіи", о которыхъ говорится въ письмѣ Филарета къ отцу, относимомъ къ концу 1815 г., нужно, повидимому, разумѣть корректуру „Записокъ на книгу Бытія" (1816) съ одной стороны, и съ другой—корректуру „Начертанія церковно-библейской исторіи": „церковно-библейская исторія" могла быть названа при тогдашнемъ пониманіи объема церковной исторіи и просто „церковной". Между прочимъ, если исторія II вѣка была уже читана Филаретомъ еще до Иннокентія, то въ основѣ обработки Иннокентіемъ описанія этого вѣка, которымъ начинается его „Начертаніе", могли лежать въ извѣстной мѣрѣ записи лекцій Филарета, хотя въ „предувѣдомленіи" къ Начертанію объ этомъ не упоминается, и остается неизвѣстнымъ, въ какой мѣрѣ и какъ воспользовался авторъ этими записями, если онѣ были предоставлены Филаретомъ въ его распоряженіе.

строчками; дѣйствительное значеніе имѣетъ при изложеніи лишь раздѣленіе на вѣка и на однообразные отдѣлы въ предѣлахъ каждаго вѣка. Періодъ третій — «Церковь подъ скипетромъ, извнѣ по большей части спокойная и благоденствующая, внутри возмущаемая несогласіями, и наконецъ разсѣкаемая на Восточную и Западную» начинается съ IV вѣка, который характеризуется, какъ «торжествующій, благолѣпный, свѣтоносный, Аріанскій». Періодъ четвертый — «Церковь раздѣленная, боримая и угнетаемая на Востокѣ, возникающая и растущая на Сѣверѣ, преобладающая и преобладаемая духомъ міра на Западѣ», имѣетъ началомъ IX вѣкъ, «въ изнеможеніи отъ распрей дѣлящійся, знаменіями устрашаемый, смутный, Павликіанскій». Періодъ пятый — «Церковь на Западѣ раздробленная на многія части, на Востокѣ отягощаемая узами рабства, на Сѣверѣ (въ Россіи) Патріаршеская, благоденствующая», открываетъ XVI вѣкъ, «на Западѣ Лютеранскій, Кальвинскій, Меннонитскій и Социніанскій, на Востокѣ Турецкій, на Сѣверѣ распространяющій вѣру и Уніатскій». Оканчивается исторія XVII вѣкомъ.

Вопросы о томъ, въ какой мѣрѣ авторъ «Начертанія» пользовался различными бывшими у него пособіями, какъ часто прибѣгалъ къ провѣркѣ ихъ по первоисточникамъ [1]), насколько и въ чемъ обнаружилъ свою самостоятельность, могли бы быть рѣшены лишь послѣ детальнаго изученія его труда и сличенія его съ его источниками [2]). На скудость источ-

---

[1]) Ср. объ этомъ предисловіе къ изданіямъ его сочиненій I[1], стр. v—vi, I[2], стр. iv.

[2]) Ср. А. П. Лебедевъ, Два піонера церковно-исторической науки у насъ и немногія свѣдѣнія о жребіяхъ ихъ преемниковъ „Богосл. Вѣстн.“, 1907, II (май), 143—145. А. П. Лебедевъ отмѣчаетъ близкую зависимость исторіи Иннокентія отъ трудовъ протестантскихъ ученыхъ Шпангейма и особенно Вейсманна, у котораго онъ беретъ и заглавія отдѣловъ (характеристику вѣковъ) и многое въ самомъ текстѣ. А. П. Лебедевъ, Очерки развитія протестантской церковно-исторической науки въ Германіи, въ „Прибавл. къ твор. св. отцевъ“, 1880, стр. 733—735 (и отдѣльно, 58—60); Церковная исторіографія, М. 1898, 283—285, 499—502 (то же во 2 изд. Спб. 1903, 300—302, 530—531). Извѣстно, что и библейская исторія Филарета весьма близко стояла къ „Церковной исторіи Ветхаго Завѣта“ Буддея и была въ цѣломъ если не переводомъ, то передѣлкой и сокращеніемъ труда Буддея, что конечно не исключало самостоятельности автора въ частныхъ случаяхъ. Изъ Буддея авторъ бралъ и свой ученый аппаратъ, хотя ссылки на самого Буддея встрѣчаются у него, повидимому, только два раза (А. Смирновъ, l. c., 121—124, 125. Ср

никовъ для исторіи русской церкви и возможность отсюда погрѣшностей авторъ самъ указываетъ въ предисловіи къ 2-й части. Вообще о своемъ «Начертаніи», въ предисловіи къ 1-й части, авторъ замѣчаетъ, что и начало и окончаніе его (именно появленіе его въ печати) объясняется единственно «волею и расположеніемъ начальства», что оно писано лишь «для исторической каѳедры въ духовномъ училищѣ, и потому не можетъ удовлетворить любопытству, ищущему открытія историческихъ таинъ, или подробностей о церковныхъ происшествіяхъ въ собственной ихъ полнотѣ», и что въ немъ лишь «рукою неопытною положены нѣкоторыя черты церковной исторіи». Составленное въ краткій срокъ по требованію начальства, безъ особой подготовки самого автора къ порученному ему дѣлу, при отсутствіи въ Россіи церковно-исторической науки въ предшествовавшее время [1]), «Начертаніе» Инно-

---

также стипендіатскій отчетъ Василія Быстрова [нынѣ преосв. Ѳеофана астраханскаго] о занятіяхъ по предмету библейской исторіи, въ Журн. Совѣта Спб. Академіи за 1896/7 г., стр. 361). Очевидно, что ученый аппаратъ и у Иннокентія самъ по себѣ вовсе еще не свидѣтельствуетъ о томъ, что авторъ самъ обращался ко всѣмъ цитуемымъ у него книгамъ.

[1]) О положеніи церковной исторіи въ духовныхъ школахъ до этого времени общія замѣчанія дѣлаются у А. П. Лебедева, Церковная историографія. М. 1898. 490—495. Въ XVIII вѣкѣ были иногда издаваемы переводы тѣхъ или иныхъ иностранныхъ историческихъ произведеній, въ которыхъ излагались событія и церковной исторіи, но сколько-нибудь заслуживающихъ вниманія опытовъ изложенія общей церковной исторіи на русскомъ языкѣ въ печати до Иннокентія, насколько извѣстно, не появлялось. Еще при Петрѣ В., по его повелѣнію, напечатаны были „Дѣянія церковная и гражданская отъ Рождества Господа нашего Іисуса Христа, изъ лѣтописаній Кесаря Бароніа собранная, преведенная съ полскаго языка на славенскій, кромѣ явныхъ съ церковію православною восточною противностей римскихъ у Бароніа и Скарги обрѣтающихся", М. 1719, въ двухъ частихъ,—переводъ сокращенія Анналовъ Баронія, сдѣланнаго польскимъ іезуитомъ Скаргою еще при жизни Баронія. Ср. П. Пекарскій, Наука и литература въ Россіи при Петрѣ В. Т. I. Спб. 1862, стр. 327—328, т. II, стр. 446 — 447. А. Родосскій, Описаніе 432-хъ рукописей, принадлежащихъ. Спб. Дух. Академіи Спб. 1894, стр. 238. Въ концѣ XVIII в. были изданы „Дѣяній церковныхъ и гражданскихъ, отъ Рождества Христова до половины пятаго на десять столѣтія собранныхъ Георгіемъ Кедринымъ и другими, переведенныхъ съ еллиногреческаго на Россійскій языкъ" часть первая и вторая, М. 1794 (другое заглавіе, на 1 страницѣ: „Георгія Кедрина Исторія Новаго Завѣта"), „перевелъ на россійскій языкъ с.-петербургскаго Воскресенскаго дѣвича монастыря священникъ Иванъ Ивановъ" Въ этихъ двухъ трудахъ разсказъ ведется по годамъ, въ видѣ лѣтописи. При переводѣ при

кентія, разумѣется, должно было въ цѣломъ оказаться весьма далекимъ отъ совершенства. Принятая въ немъ, крайне неудобная съ исторической точки зрѣнія, но обычная въ ста-

---

томъ дѣло не обходилось безъ недоразумѣній. Въ „исторіи“ Кедрина, напр., на л. 109 об.—110 читается: „Въ двадесять третіе лѣто [царствованія Θеодосія II], по смерти Сисиніа, возводится на престолъ епископства Константинопольскаго Несторій, родомъ нѣмецъ“; у Кедрина (Migne, Patrol. gr. 121, c. 644): „Γερμανικεὺς τῷ γένει“—родомъ изъ города Германикіи. Первое въ Россіи ученое изложеніе древней церковной исторіи, ограничившееся однако лишь первыми тремя вѣками, дано было на латинскомъ языкѣ въ книгѣ Меѳодія Смирнова, архіеп. тверскаго († 1815): „Liber historicus de rebus in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia Christi. Mosquae 1805“. Ср. о немъ А. П. Лебедевъ, Церковная исторіографія, 1898, стр. 495—498; Богосл. Вѣстникъ, 1907, II (май) 104 — 121. Опыты изложенія церковной исторіи на русскомъ языкѣ, доведенные до болѣе позднихъ временъ, предназначавшіеся къ печати, были, правда, иногда предпринимаемы въ концѣ XVIII и началѣ XIX в. еще до появленія „Начертанія“ Иннокентія, но они остались въ рукописяхъ и особой цѣнности не имѣли. Такъ, въ библіотекѣ петербургской Академіи хранится рукописная, безъ имени автора, „Церковная исторія Новаго завѣта, основанная на Священномъ Писаніи и свидѣтельствѣ лучшихъ какъ древнихъ, такъ и новѣйшихъ историковъ. Часть III. 1799 года, Генваря... дня. Казань“ (ркп. Спб. ак. № 268 и № 269; Родосскій, l. c. 247; „часть III“ повидимому предполагаетъ еще двѣ части исторіи Ветхаго Завѣта). Написана она была протоіереемъ Гуріемъ Ласточкинымъ, учителемъ церковной исторіи, высшаго краснорѣчія и математики въ казанской духовной Академіи, и представлена была въ цензуру въ петербургскую Академію, но осталась не напечатанной (А. Смирновъ, l. c., 108; на рукописи кѣмъ-то написано карандашомъ: „NB. Привезена Преосвящ. Амвросіемъ изъ Казани. Но кѣмъ составлена, неизвѣстно“). Эта весьма краткая (кромѣ I вѣка, которому посвящены 134 листа, тогда какъ всѣ прочіе умѣщаются на 126 листахъ in 4°), особенно къ концу, исторія обнимаетъ первые 10 вѣковъ, причемъ каждый вѣкъ описывается отдѣльно, по одинаковой схемѣ начиная съ II вѣка: глава 1) о распространеніи, управленіи и состояніи церкви, 2) объ учителяхъ и писателяхъ церковныхъ и ихъ ученіи, 3) о ересяхъ и расколахъ, также о соборахъ, 4) о гоненіяхъ; раздѣленіе на періоды совсѣмъ не намѣчается. Составленіемъ компилятивныхъ трудовъ по церковной исторіи занимался Августинъ Сахаровъ, бывшій въ 1806—1819 г. епископомъ оренбургскимъ и затѣмъ проживавшій на покоѣ († 1841). Будучи еще въ Оренбургѣ, онъ писалъ „Начертаніе церковной исторіи отъ созданія міра до настоящихъ временъ“ (у Калинникова, стр. 49, 62, говорится и о 9 томахъ, и о 4, послѣднее относится къ церковной исторіи съ апостольскихъ временъ) съ цѣлію напечатать его, и отослалъ его въ Синодъ для разсмотрѣнія. Но исторія его была признана непригодною къ печати по схоластичности пріемовъ изложенія и неполнотѣ свѣдѣній и возвращена ему для исправленія. Имъ же напи-

рыхъ трудахъ по церковной исторіи западныхъ ученыхъ, схема изложенія исторіи по столѣтіямъ, съ распредѣленіемъ въ каждомъ столѣтіи фактовъ по однообразнымъ рубрикамъ, сама по себѣ уже лишала автора возможности дать въ своемъ трудѣ живое и цѣлостное воспроизведеніе дѣйствительной исторіи. Въ «Начертаніи» эта схема впервые примѣнена была теперь и къ исторіи русской церкви. Въ этомъ заключалась частію заслуга автора по отношенію къ исторіи русской церкви, поскольку на смѣну простого лѣтописнаго изложенія выступаетъ въ «Начертаніи» уже извѣстная обработка матеріала. Но въ то же время по этой сторонѣ, какъ замѣчаетъ А. В. Карташовъ, оно «вышло прекраснымъ образцомъ того, какъ не слѣдуетъ писать исторію». Недостатокъ критичности (въ русской исторіи—напр. излишнее довѣріе къ Степенной книгѣ и Никоновской лѣтописи), слишкомъ малое вниманіе къ внутренней исторіи церкви, сжатый, темный и тяжелый языкъ также относятся къ недостаткамъ труда Иннокентія [1]). Но въ общемъ, при разныхъ своихъ недостаткахъ, какіе можно въ немъ указывать особенно съ точки зрѣнія современныхъ намъ требованій, «Начертаніе» Иннокентія, по отзыву А. П. Лебедева [2]), «для своего времени, было настолько хорошо, что больше того

саны были „Записки по церковной исторіи, извлеченныя изъ разныхъ христіанскихъ писателей". Ср. Н. Калинниковъ, Преосв. Августинъ, бывшій епископъ уфимскій и оренбургскій. Свѣдѣнія о его жизни и литературныхъ трудахъ. Спб. 1866 (изъ журн. „Странникъ" 1866, май и іюнь), стр. 49, 62—63. А. Смирновъ, l. c. 108. С. Рункевичъ, въ „Правосл. богосл. Энцикл." А. П. Лопухина, т. I [1900], 115—117. Неизвѣстно кому принадлежащая, писанная въ XVIII в., „Церковная краткая исторія вѣка апостольскаго отъ Рождества Христова, съ 1 года по 172 годъ", хранящаяся въ петербургской Академіи, ркп. № 253 (ср. Родосскій, l. c. 241), содержитъ собственно лишь довольно подробныя (79 листовъ мелкаго письма) свѣдѣнія о писателяхъ и разныхъ литературныхъ произведеніяхъ этого времени (названіе рукописи дано въ болѣе позднее время). Рукопись № 266, „Краткое понятіе о церковной исторіи стараго и новаго завѣта", писанная въ 1789 г., содержитъ лишь весьма краткое изложеніе (87 л. in 4°) только ветхозавѣтной исторіи (ср. Родосскій, 246).

[1]) А. В. Карташовъ, Краткій историко-критическій очеркъ систематической обработки русской церковной исторіи. „Христ. Чтеніе", 1903, I (іюнь), 918—920.

[2]) А. П. Лебедевъ, Два піонера церковно-исторической науки у насъ и немногія свѣдѣнія о жребіяхъ ихъ преемниковъ. „Богосл. Вѣстникъ", 1907, II (май), 143, 148.

едва ли и въ правѣ было бы требовать отъ автора», именно если имѣть въ виду условія, при какихъ пришлось ему работать. И если потомъ оно, будучи введено на долгое время въ качествѣ обязательнаго руководства даже въ высшемъ преподаваніи и оставаясь при этомъ безъ существенныхъ исправленій и улучшеній, стѣсняло чрезъ то свободное развитіе церковно-исторической науки въ Россіи, самъ авторъ, конечно, неповиненъ въ этомъ ни въ малѣйшей степени [1]).

Второе изданіе «Начертанія» потребовалось въ очень скоромъ времени послѣ перваго. Въ качествѣ учебнаго руководства книга расходилась быстро. 6 мая 1819 г. канцелярія Коммиссіи увѣдомляла Правленіе новгородской семинаріи, что экземпляровъ перваго отдѣленія болѣе не имѣется [2]) и потому посланы были туда 28 октября 1818 г. экземпляры только второго отдѣленія. Авторъ, получившій уже въ послѣдніе дни своей жизни извѣстіе о намѣреніи Коммиссіи переиздать его трудъ, самъ хотѣлъ приняться за исправленіе его. Послѣ его смерти (10 октября), Коммиссія 16 (31) декабря поручила академической Конференціи предложить кому-либо изъ профессоровъ, извѣстныхъ ей своими историческими свѣдѣніями, сдѣлать замѣчанія на книгу и печатать ее подъ наблюденіемъ за корректурой академическаго Правленія [3]).

---

[1]) Появленіе исторіи Иннокентія, вмѣстѣ съ исторіей Филарета (какъ одного труда въ трехъ томахъ), отмѣчено было въ западной нѣмецкой литературѣ въ Vater's Kirchenhistorisches Archiv, 1824, Heft 4, S. 102—107, и на основаніи этой замѣтки въ C. F. Ständlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. Nach dessen Tode herausgeg. J. T. Hemsen. Hannover 1827. S. 229—231. Ср. А. Смирновъ, l. c. 107—109. Объ исторіи Филарета у Ständlin'a замѣчается, что въ ней „gelehrte Werke sind gar nicht angezogen". Въ „Начертаніи" Иннокентія указываются недостатки плана, поверхностность свѣдѣній о евангелической церкви и скудость литературныхъ ссылокъ (хотя замѣчается въ то же время, что нѣкоторые труды цитуются довольно часто), также искаженія, по ошибкамъ автора или вслѣдствіе опечатокъ, собственныхъ именъ. S. 230—231: „Man sieht, dass die Anordnung ungeschickt ist. Von der evangelischen Kirche wird eine oberflächliche Kunde gegeben. Die literarischen Nachweisungen sind dürftig. Doch sind die magdeburgischen Centurien, Hottinger, Cave, Fleury, Mosheim, Weissmann, Walch, Fabricius öfters angeführt. Hier finden sich aber wunderliche Fehler des Verfassers oder des Drucks in den Namen".

[2]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ 1820, № 2819.

[3]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ 1817, № 2006.

Конференція поручила разсмотрѣть книгу профессору церковной исторіи въ Академіи священнику І. С. Кочетову. Къ 20 марта 1820 г. Кочетовымъ окончено было исправленіе первой части, исправленные листы отправлены въ канцелярію Коммиссіи; корректуру Правленіе рѣшило тогда же (20 марта) поручить также Кочетову, въ случаѣ же отлучки его въ Царское Село, такъ какъ онъ съ 1817 г. состоялъ въ то же время законоучителемъ въ царскосельскомъ лицеѣ, баккалавру Оржевскому. Къ 23 іюля была исправлена и вторая часть и представлены въ Конференцію замѣчанія Кочетова «съ подробнымъ объясненіемъ того, гдѣ какое нужно сдѣлать отступленіе отъ перваго изданія и почему». Конференція передала замѣчанія въ Правленіе съ предложеніемъ «нынѣ же приступить къ напечатанію вновь обоихъ отдѣленій» исторіи Иннокентія [1]). Первое отдѣленіе было отправлено въ типографію (Медицинской Академіи) еще раньше, въ маѣ; теперь, въ іюлѣ, отправлена была и вторая часть, и книга была напечатана до конца 1820 года.

Въ своихъ «Замѣчаніяхъ на нѣкоторыя мѣста Начертанія церковной исторіи» (они были представлены и въ Коммиссію и «приняты къ свѣдѣнію» 28 сентября) критикъ въ каждомъ отдѣленіи исторіи подвергаетъ разсмотрѣнію рядъ мѣстъ (болѣе 40) и выражаетъ свои сужденія о неясности или неточности изложенія и неправильности содержанія иногда въ довольно рѣзкой формѣ [2]). Въ первомъ, напр., замѣчаніи по поводу словъ автора на стр. 28, что при умноженіи богослужебныхъ обрядовъ были «освящены нѣкоторые обряды, заимствованные изъ общественной жизни», онъ говоритъ, что если бы и было такъ, «то и тогда важность вещи требовала бы молчанія, дабы въ противномъ случаѣ не соблазнить слабыхъ; но къ счастію, Церковь никогда не была въ такой крайности, чтобы въ важный чинъ Богослуженія вносить что-нибудь изъ обрядовъ общежитія; и сказанное г. сочинителемъ ложно». Въ послѣднемъ замѣчаніи на первое отдѣленіе, стр. 507, онъ находитъ нужнымъ довольно подробно отстаивать противъ Иннокентія дѣйствительное существованіе паписсы Іоанны. Очевидно, въ этихъ случаяхъ критикъ не стоитъ выше рецензируемаго автора, какъ историкъ. Но «Начертаніе», естественно, могло давать

---

[1]) Дѣло архива Академіи 1820, № 44.

[2]) Дѣло Коммиссіи дух. училищъ 1820, № 2819, л. 2—11.

обильный матеріалъ и для дѣйствительной критики, особенно во второмъ отдѣленіи.

Замѣчаніямъ на это послѣднее отдѣленіе предпосылается и общая характеристика этой части труда. Критикъ ставитъ автору въ похвалу, что онъ первый вступилъ на поприще систематическаго йзложенія русской церковной исторіи, такъ какъ, по его словамъ, еще «никто ни изъ иностранцевъ, ни изъ русскихъ не писалъ сей въ систематическомъ порядкѣ и въ связи съ всеобщей исторіей Церкви», и что онъ обращается за свѣдѣніями къ первоисточникамъ. Но въ то же время онъ находитъ, что «большая часть цитацій сдѣлана въ собственномъ смыслѣ наобумъ, не только въ разсужденіи страницъ, но и въ разсужденіи книгъ или томовъ, даже въ разсужденіи самихъ писателей». «Что касается до изложенія происшествій, то общій характеръ г. сочинителя есть такой, что онъ описываетъ ихъ не такъ какъ онѣ были, а какъ ему надобно, чтобы онѣ были. И потому иногда онъ самымъ насильственнымъ образомъ превращаетъ обстоятельства и смыслъ описываемыхъ происшествій; иногда сказанное въ лѣтописяхъ объ одномъ лицѣ, приписываетъ другому; иногда самый порокъ представляетъ въ видѣ добродѣтели». Эти положенія доказываются далѣе разными примѣрами. Столь неблагопріятное сужденіе о второй половинѣ труда Иннокентія заставляло въ сущности ожидать совершенной передѣлки ея со стороны критика, а не частичныхъ лишь поправокъ [1]).

Въ цѣломъ поправки Кочетова новаго привнесли не слишкомъ много. Съ внѣшней стороны сдѣлано было, между прочимъ, то видоизмѣненіе, что IX вѣкъ, съ котораго начинается 4-й періодъ—раздѣленной церкви, былъ перенесенъ изъ первой части или отдѣленія во вторую, такъ что начало послѣдней теперь совпадало съ началомъ предполагаемаго новаго періода. Послѣ второго изданія (Спб. 1820) слѣдовалъ затѣмъ рядъ другихъ (1823, 1828, далѣе въ Москвѣ: 1834, 1838, 1849, 1857), безъ какихъ либо, повидимому, измѣненій и исправ-

[1]) Крайне рѣзко, но не безпристрастно, отзывался еще при жизни Иннокентія о второй части его труда Евгеній Болховитиновъ въ своихъ письмахъ къ В. Г. Анастасевичу въ 1819 г. февраля 14 и апрѣля 29: „вторая часть — прежалкая и превздорная во многихъ отношеніяхъ". Русскій Архивъ, 1889, II. 171, 186. Извѣстно, что Евгеній очень рѣзко отзывался и объ исторіи русской церкви митр. Платона. Ср. Карташовъ, Христ. Чтеніе, 1903, I, 913.

леній [1]). Восьмое московское изданіе 1857 г. было, насколько извѣстно, послѣднимъ.

Несмотря на свои недостатки, книга продолжала оставаться «классическою» даже въ академическомъ преподаваніи до позднѣйшихъ временъ, и не была замѣняема чѣмъ либо инымъ въ той части, которая обнимала общую церковную исторію [2]). Митр. Филаретъ и въ послѣдующее время, напр. въ письмѣ къ Филарету Гумилевскому, ректору московской Академіи, въ 1839 г., признавая неизбѣжность недостатковъ въ книгѣ, писанной человѣкомъ, который «учился самоучкою», бралъ автора подъ свою защиту [3]). Самъ Филаретъ Гумилевскій (черниговскій) въ своей Исторіи русской церкви (1848) [4]) отозвался о трудѣ Иннокентія, что его церковная исторія, «какъ ученый опытъ, весьма удовлетворительна для своего времени, а по духу благочестія всегда дорогая книга». Въ исторіи петербургской Академіи Чистовича (1857), одобряется «прекрасный духъ» исторіи, но отмѣчается, что въ ней «расположеніе матерій не довольно стройно, а языкъ отъ чрезвычайной сжатости сухъ и тяжелъ» [5]). Этотъ отзывъ повто-

---

[1]) Какъ на курьезъ можно указать, что допущенная въ первомъ изданіи въ латинскомъ текстѣ опечатка „Morsia" вмѣсто Moesia, I[1], 8 примѣч., успѣваетъ благополучно добраться до послѣдняго изданія. Ср. I[2], 17=I[8], 6.

[2]) Ср. Чистовичъ, Исторія Спб. Духовной Академіи. Спб. 1857, стр. 300. О преподаваніи въ духовныхъ школахъ библейской и церковной исторіи до реформы 1867 г. см. Б. В. Титлиновъ, Духовная школа въ Россіи въ XIX столѣтіи. Вып. I. Вильна 1908, стр. 165 — 169. Вып. II. Вильна 1909, стр. 81, 87, 115 — 117. По исторіи русской церкви, кромѣ книги митр. Платона, послѣ 1838 года, по указанію Коммиссіи духовныхъ училищъ, употреблялась еще „Исторія россійской церкви" Муравьева. Начиная съ 1847 года стала выходить исторія русской церкви Филарета черниговскаго и изъ нея въ 1860 году сдѣлано было извлеченіе въ видѣ учебнаго руководства. Въ 1857 году появляются первые три тома исторіи Макарія. По общей церковной исторіи данъ былъ въ 1856 году краткій очеркъ въ учебникѣ прот. Рудакова.

[3]) С. Смирновъ, Исторія Московской Академіи. М. 1879, стр. 225—226.

[4]) Филаретъ, Исторія русской церкви ч. V. М. 1848, стр. 55.

[5]) Чистовичъ, l. c., 239. „Главными источниками для этой исторіи служили: Магдебургскія Центуріи и Барониевы лѣтописи. Посему она обильна и многообъемлюща, доколѣ идетъ подъ руководствомъ сихъ сборниковъ — именно до раздѣленія церквей; но послѣ этого времени, когда Центуріи и Баронiй занимаются почти исключительно дѣлами Западной церкви, историкъ Восточной церкви, предоставленный собственнымъ средствамъ и обращаясь въ кругу еще неразработанныхъ памятниковъ ея, становится скуднѣе свѣдѣніями и критикою. Духъ исторіи

ряется и у Филарета черниговскаго во второмъ изданіи его Обзора русской духовной литературы [1]).

Изъ семинарскаго употребленія «Начертаніе» Иннокентія не было устранено и по введеніи устава 1867 г. Въ отзывѣ члена Учебнаго Комитета прот. Рудакова о руководствахъ и пособіяхъ по церковной исторіи въ 1868 г. указанъ былъ рядъ недостатковъ въ методѣ или планѣ (изложеніе по вѣкамъ, изложеніе отдѣльно счастливыхъ и несчастныхъ событій, часто связанныхъ между собою, рѣчь о ересяхъ не въ связи съ рѣчью о состояніи ученія), въ изложеніи (устарѣлость языка, неправильная передача именъ), въ содержаніи (отраженіе нѣмецкихъ взглядовъ, перечисленіе малозамѣчательныхъ писателей, разсказы о странныхъ явленіяхъ изъ суевѣрныхъ лѣтописцевъ) и дано было общее заключеніе, что учебникъ Иннокентія, по массѣ сообщаемаго матеріала, безъ его оцѣнки, требуя не малыхъ усилій для усвоенія, «не даетъ должнаго понятія о судьбахъ и жизни Церкви и способенъ отбить всякую охоту къ изученію Церковной Исторіи». Учебный Комитетъ, въ виду неимѣнія другихъ, болѣе удовлетворительныхъ руководствъ, не нашелъ, однако, возможнымъ тогда отмѣнить употребленіе книги Иннокентія, а постановилъ рекомендовать лишь преподавателямъ семинарій дѣлать въ ней при преподаваніи измѣненія и дополненія въ частностяхъ и въ цѣлыхъ отдѣлахъ на основаніи другихъ, указанныхъ въ отзывѣ пособій [2]).

VI.

Другимъ ученымъ трудомъ Иннокентія, важнымъ для своего времени, были его лекціи по «дѣятельному богословію», читанныя имъ въ петербургской семинаріи. За-

прекрасный, но расположеніе матерій не довольно стройно, а языкъ отъ чрезвычайной сжатости сухъ и тяжелъ". Указаніе на Магдебургскія Центуріи и на Анналы Баронія, какъ на „источники" Начертанія Иннокентія, не вѣрно, если не понимать его только въ самомъ общемъ смыслѣ. Ср. А. П. Лебедевъ, Богосл. Вѣстникъ, 1907, II (май), 144.

[1]) Филаретъ, Обзоръ русской духовной литературы. Кн. 2. 2 изд. Черниговъ. 1863, стр. 205.

[2]) Сборникъ отзывовъ Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ о сочиненіяхъ, одобренныхъ для учебныхъ заведеній духовнаго и другихъ вѣдомствъ. Спб. 1877, стр. 288—291 (Извлеченіе изъ журнала Уч. Комит. отъ 1 мая 1868 г. за № 52).

тѣмъ, кромѣ «Начертанія» и «Дѣятельнаго богословія», отъ него остались еще: «Опытъ изъясненія на первый и второй псаломъ» и «Изъясненіе символа вѣры» и рядъ поученій, рѣчей и писемъ. Вмѣстѣ съ «Дѣятельнымъ богословіемъ» эти произведенія входятъ въ два имѣющіяся собранія его сочиненій,—поученія и письма не въ одинаковой полнотѣ и въ обоихъ лишь отчасти. Первое изданіе: «Сочиненія преосвященнѣйшаго Иннокентія, еп. пензенскаго и саратовскаго, собранныя послѣ его смерти. I—II. Спб. 1821» (I: поучительныя слова и извлеченія изъ словъ; II: Христіанское нравоученіе, изъясненіе на 1 и 2 псаломъ, изъясненіе Символа, нѣсколько писемъ) сдѣлано вскорѣ послѣ смерти Иннокентія инспекторомъ пензенской семинаріи В. Алявдинымъ (потомъ архіеп. тобольскій Владиміръ, † 1845). Второе: «Сочиненія Иннокентія еп. пензенскаго и саратовскаго. I—III (съ портретомъ Иннокентія при I части). Спб. 1845. 1845, 1847» (I: Христіанское нравоученіе, изъясненіе на 1 и 2 псаломъ, изъясненіе Символа; II: слова и рѣчи и извлеченія изъ нихъ; III: божественное правовѣдѣніе, письма), предпринято было книгопродавцами Н. Кораблевымъ и М. Сирякovымъ.

При написаніи лекцій по дѣятельному богословію руководящее значеніе для Иннокентія, какъ и при составленіи его «Начертанія», имѣли указанія Филарета. Согласно предписанію Коммиссіи духовныхъ училищъ отъ 5 августа 1814 г. о представленіи конспектовъ по главнымъ предметамъ академическаго и семинарскаго преподаванія, Филаретомъ составлено было и затѣмъ по предписанію Коммиссіи отъ 3 октября разослано во всѣ преобразованныя семинаріи, также въ московскую Академію, «Обозрѣніе богословскихъ наукъ въ отношеніи къ преподаванію ихъ въ высшихъ духовныхъ училищахъ». Здѣсь съ особою силою отмѣчался недостатокъ въ русской богословской литературѣ сочиненій по указанному предмету и желательность ихъ появленія, предлагалось при этомъ «расположеніе» или планъ науки и указывалось, какъ наиболѣе удобное примѣнительно къ этому плану для класснаго употребленія руководство, Buddei Institutiones Theologiae Moralis, также и нѣкоторыя другія (Θеофилакта, Шуберта, сочиненіе о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ) [1].

[1]) Собраніе мнѣній и отзывовъ м. Филарета, I, 141—144.

Иннокентій, будучи ректоромъ и профессоромъ богословія въ семинаріи, наряду съ исправленіемъ для изданія академическихъ лекцій по исторіи, занялся, очевидно, въ виду этихъ замѣчаній Филарета, писаніемъ (на латинскомъ языкѣ) и своихъ уроковъ по «дѣятельному богословію», намѣреваясь потомъ также пересмотрѣть и издать ихъ [1]). Въ отчетѣ о ревизіи петербургской Семинаріи 17 сентября 1817 г., Филаретъ, упоминая о трудахъ его по изданію церковной исторіи, говоритъ съ похвалою и о его урокахъ дѣятельнаго богословія, написанныхъ «съ такою же неусыпностію и съ такою же надеждою для духовнаго просвѣщенія» [2]). Послѣ ревизіи, Коммиссія духовныхъ училищъ предписала академическому Правленію истребовать рекомендованныя ревизоромъ сочиненія (кромѣ лекцій Иннокентія еще извлеченія изъ философской исторіи Поликарпа и уроки физики Неофита), или немедленно, или по пересмотрѣ сочинителями, въ академическую Конференцію для разсмотрѣнія и напечатанія [3]). Но этотъ трудъ Иннокентія появился въ печати только уже послѣ его смерти.

Сначала напечатана была въ II томѣ перваго изданія его сочиненій (1821, стр. 1—125) только первая часть его труда: «Христіанское нравоученіе или богословіе дѣятельное подлежательное». Во второмъ изданіи сочиненій, къ этой части, перепечатанной въ I томѣ (1845, стр. 1—87) присоединяется въ III томѣ (1847, 1—142) и переведенное съ латинской рукописи И. А. Андріевскимъ «Божественное правовѣдѣніе или богословіе дѣятельное предлежательное (предметное)», которое соотвѣтствуетъ вмѣстѣ съ помѣщеннымъ въ концѣ его «Христіанскимъ благоразуміемъ» (125—142) дальнѣйшимъ двумъ частямъ «дѣятельнаго богословія» въ конспектѣ Филарета [4]). Близкое отношеніе труда Иннокентія къ этому конспекту замѣчается не только лишь въ общей схемѣ построенія его системы, но въ значительной части и въ подробностяхъ.

---

[1]) Предисловіе къ сочиненіямъ Иннокентія, I[1], стр. VII, XVI.

[2]) Собраніе мнѣній и отзывовъ м. Филарета, I, 352.

[3]) А. Надеждинъ, Исторія Спб. православной духовной Семинаріи. Спб. 1885, стр. 118.

[4]) Въ 1848 г. первыя 142 страницы III тома выпущены были также и отдѣльно съ заглавіемъ: „Божественное правовѣдѣніе или богословіе дѣятельное, имѣющее предметомъ обязанности православнаго христіанина. Перевед. проф. И. Андріевскимъ. Спб. 1848“, но это не есть особое изданіе.

Лекціями Иннокентія по дѣятельному богословію на латинскомъ языкѣ пользовались студенты I курса московской Академіи (1814—1818); ими руководился вышедшій изъ этого курса баккалавръ Моисей Сахаровъ въ своихъ чтеніяхъ второму курсу (1819—1820), ими же потомъ пользовался отчасти и баккалавръ Платонъ Казанскій (1831). По отзыву С. Смирнова, «лекціи Иннокентія, по основательности мыслей и ясности изложенія, были въ ту пору лучшимъ руководствомъ для изученія нравственнаго богословія». Вышедшій вскорѣ на смѣну ихъ трудъ Кочетова «Черты дѣятельнаго ученія вѣры» (1824) имѣлъ не мало съ ними общаго [1]).

«Опытъ изъясненія на первый и второй псаломъ» и «Изъясненіе Символа вѣры» составились изъ бесѣдъ Иннокентія, обращенныхъ къ воспитанникамъ семинаріи, и имѣютъ до нѣкоторой степени учено-богословскій характеръ.

Что касается поученій и рѣчей [2]), то въ первомъ изданіи ихъ собрано до 19, сверхъ того 7 даны въ извлече-

---

[1]) С. Смирновъ, Исторія Московской духовной Академіи. 24—26.

[2]) Нѣкоторыя изъ нихъ были сначала изданы отдѣльно вскорѣ же по произнесеніи, какъ видно изъ особыхъ дѣлъ архива Св. Синода о ихъ напечатаніи (представленія о томъ митр. Амвросія). Такъ было напечатано на счетъ Александро-Невской Лавры (300 экземпляровъ) 1) Слово въ день тезоименитства императора Александра Павловича 30 августа 1812 г. (дѣло № 794) (вѣроятно=I¹, 79, II², 144); на казенный счетъ — 2) Слово въ день Срѣтенія въ домовой церкви оберъ-прокурора Св. Синода 1814 г. (600 экз., для продажи по 15 коп.; дѣла № 154, № 401) (= I¹, 161, II², 20); на счетъ автора — 3) Слово въ день восшествія имп. Александра Павловича на престолъ 12 марта 1814 г. (300 экз.; дѣло № 289) (= I¹, 1, II², 93); на казенный счетъ—4) Слово на 25 декабря 1814 г. (300 экз., дѣло № 1169) (= I¹, 137, II²); 3) на счетъ князя и графа Зубовыхъ—5) Слово при открытіи въ Сергіевой пустынѣ пріюта для инвалидовъ, устроеннаго ими, 14 октября 1814 г. (300 экз.; дѣло № 957) (= I¹, 265, II². 197); на казенный счетъ—6) Слово на восшествіе импер. Александра Павловича на престолъ 12 марта 1815 г. (600 экз., для продажи по 15 коп.; дѣло № 232) (= I¹, 23, II, 107); 7) тоже въ 1816 г. (600 экз.; дѣло № 311) (= I¹, 43, II², 120); „на коштъ благочестиваго доброхота“ — 8) Слово на Вознесеніе въ 1815 г. (300 экз.; дѣло № 434) (= I¹, 189, II², 39). Изъ этихъ изданій №№ 2, 4, 6 и 8 указаны у А. В. Гаврилова, Очеркъ исторіи С.-Петербургской Синодальной Типографіи. Вып. I. 1711—1839. Спб. 1911, стр. 384 — 385 (№№ 4, 6 и 8 — съ ссылкою на дѣло архива Св. Синода 1815, № 972), какъ напечатанныя въ этой типографіи. У Геннади, II, 61—62, кромѣ №№ 2, 5, 6, 7 и 8 упоминаются еще: 1) Слово при отпѣваніи гр. Н. В. Салтыкова, 1812; 2) Слово въ день Введенія въ домѣ

ніяхъ. Во второмъ изданіи сюда присоединены еще 4 (слово въ день св. Александра Невскаго, стр. 69, рѣчь при постриженіи самаго Иннокентія въ монашество, 214, при посвященіи въ іеродіакона, 216, при нареченіи во епископа, 218); прежде изданныя расположены частію въ иномъ порядкѣ, съ измѣненными иногда болѣе или менѣе заглавіями и съ опущеніемъ тѣхъ указаній мѣста ихъ произнесенія, какія имѣются въ первомъ изданіи. Въ послѣдующее время въ «Странникѣ» за 1862—1871 гг. напечатано еще до 15 поученій [1]). По характеристикѣ Филарета черниговскаго, Иннокентій—«проповѣдникъ не столько блистательный, сколько теплый наставникъ въ благочестіи» [2]).

Изъ писемъ Иннокентія извѣстны въ особенности адресованныя къ княгинѣ С. С. Мещерской († 1848). Въ первомъ изданіи его сочиненій (III[1], 493—548) подъ общимъ заглавіемъ «Нѣсколько писемъ покойнаго пр. Иннокентія» помѣщено до 22 извлеченій изъ этихъ именно писемъ (если не исключительно, то главнымъ образомъ), безъ указанія, къ кому они были направлены, и безъ датъ (за исключеніемъ стр. 532). Во второмъ изданіи подъ заглавіемъ «Письма» (III[2], 143—262), также безъ именъ адресатовъ, дано 59 №№; первыя 33 изъ нихъ и 35-е отмѣчены датами. Но въ дѣйствительности, какъ разъяснилъ Бодянскій, эти «письма» представляютъ частію лишь отрывки изъ писемъ, частію компиляціи изъ отрывковъ нѣсколькихъ писемъ, съ разными притомъ передѣлками въ содержаніи и языкѣ; воспроизводятся иногда и из-

---

Голицына, 1812; 3) Слово на случай приведенія къ присягѣ избранныхъ судей 22 января 1814, 4) Слово въ день восшествія имп. Александра Павловича на престолъ 1817.

[1]) Странникъ, 1862: I, февраль 74—81 (въ недѣлю Православія), мартъ 97—105 (въ день Благовѣщенія), II, іюнь 311—316 (въ день сошествія Св. Духа), III, іюль 349—354 (въ день памяти Сергія Радон.); 1863; I, январь 16—21 (на 12 января 1807), II, 23—28 (въ понед. свѣтлой недѣли, 2 апр. 1810); 1864: II, апрѣль 17—22 (въ недѣлю ваій), III, іюль 37—45 (въ день памяти Сергія Радон.); 1866: II, іюнь 130—138 (въ день сошествія Св. Духа), III, сентябрь 126—130 (въ день Воздвиженія); 1867: II, іюнь 137—144 (въ день рожденія Іоанна Крестителя, 24 іюня 1808), III, іюль 65—70 (въ 10 недѣлю по пятидесятницѣ, 29 іюня 1806), августъ 118—126 (въ день тезоименитства императора Александра Павловича); 1871: I, январь 75—80 (на новый годъ, 1808), мартъ 237—242 (въ великій пятокъ, 15 апрѣля 1810). Ср. Жмакинъ, Христ. Чтеніе, 1884, I, 425 (6).

[2]) Филаретъ, Обзоръ русской дух. литературы. Кн. 2. изд. 2. Черниговъ 1863, стр. 203. Объ Иннокентіи какъ проповѣдникѣ, ср. Жмакинъ, Христ. Чтеніе, 1884, II, 91—98 (65—72).

влеченія, помѣщенныя въ первомъ изданіи. На ряду съ письмами къ кн. Мещерской здѣсь встрѣчаются также письма къ Фотію Спасскому и гр. Орловой. Значеніе нѣкоторыхъ данныхъ въ этомъ изданіи (напр. хронологическихъ датъ) требуетъ еще выясненія.

Въ настоящемъ своемъ видѣ, хотя и не съ надлежащей полнотой, въ зависимости отъ бывшей въ распоряженіи издателя рукописи, «Письма преосв. Иннокентія, еп. пензенскаго и саратовскаго, къ княгинѣ Софіи Сергѣевнѣ Мещерской» (съ 1815 г. іюня 15 по 1819 октября 7) изданы въ числѣ 57 (№ 18 поставленъ дважды надъ двумя различными письмами) съ списка, писаннаго сестрою кн. Мещерской Е. С. Гергардъ, О. М. Бодянскимъ въ «Чтеніяхъ въ импер. обществѣ исторіи и древностей россійскихъ», кн. IV, 1874 (то же отдѣльно, М. 1875).

Нѣкоторыя письма, или извлеченія изъ нихъ, имѣющіяся въ 2 изданіи сочиненій и у Бодянскаго, были напечатаны раньше въ «Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ», ч. I, 1843, стр. 120, 122, 123, 307 (Фотію,=II², 179, 201, 235, 237); II, 1844, 367, 367, 369, 370 (=II², 240, 152, 241, 158); V, 1847 («извлеченія изъ писемъ»), 363 (=Бод. стр. 57), 364 (=59 и дал.), 368 (=68), 369 (=63), 370 (=72).

Одно письмо Иннокентія издано было въ «Чтеніяхъ общ. исторіи и древностей россійскихъ», 1847, № 7, смѣсь, 48; одно—Фотію—въ «Русскомъ Архивѣ», 1868, 944—5 (свящ. М. Морошкинымъ). Два письма гр. С. П. Потемкину напечатаны въ «Русской Старинѣ», 1883, т. XXXVIII, апрѣль, 48, іюнь, 557—558, (Н. И. Барсовымъ: «Филаретъ, митр. московскій, и архим. Иннокентій (Смирновъ) въ письмахъ къ гр. С. П. Потемкину»). Прот. А. А. Росницкій упоминаетъ о письмѣ Иннокентія, изданномъ въ «Маякѣ» [1]).

Въ «Душеполезномъ Чтеніи», 1908, ч. II, май, 107—117, іюнь, 172—179, іюль, 358—375, напечатаны «Письма преосв. Иннокентія, Епископа Пензенскаго и Саратовскаго, къ граф. Аннѣ Алексѣевнѣ Орловой-Чесменской и князю и княгинѣ Мещерскимъ», числомъ 19, сообщенныя игуменьей Магдалиной, неизвѣстно съ какого списка. Помѣщенныя здѣсь на первомъ мѣстѣ 2 письма къ гр. Орловой были уже напеча-

[1]) Странникъ, 1868, сент., 139 примѣч.

таны нѣкогда, второе безъ начала, въ первомъ и второмъ изданіяхъ сочиненій Иннокентія [1]). Дальнѣйшія 2 письма князю Мещерскому воспроизводятъ текстъ подлинныхъ писемъ далеко въ не цѣльномъ видѣ [2]). Что касается прочихъ 15 писемъ княгинѣ Мещерской, то всѣ они были уже извѣстны въ болѣе полномъ видѣ изъ изданія Бодянскаго, частію изъ второго изданія произведеній Иннокентія [3]). Какого-либо научнаго значенія изданіе вообще не имѣетъ, такъ какъ почти всѣ письма даны въ урѣзанномъ видѣ, безъ начала или конца, или съ пропусками въ срединѣ, иногда напечатано менѣе половины письма, опущены обычно историческія подробности и оставленъ лишь назидательный элементъ, дополненія къ тексту изданныхъ уже писемъ даются лишь незначительныя и въ общемъ текстъ менѣе исправенъ, чѣмъ у Бодянскаго.

При болѣе или менѣе полномъ и точномъ изданіи переписки Иннокентія не маловажное значеніе долженъ, повидимому, получить списокъ писемъ его къ гр. Орловой, кн. Мещерскому и кн. Мещерской, хранящійся въ Петербургѣ въ Импер. Публичной Библіотекѣ (Q. 1. 741), принадлежавшій къ собранію рукописей А. Монферрана и послѣ его смерти пріобрѣтенный А. Старчевскимъ, какъ замѣчается объ этомъ въ сдѣланной на немъ надписи [4]). Здѣсь находятся 13 писемъ

---

[1]) № 1 = II[1], 543—546, III[2], 233—235; № 2 = II[1], 547—548, III[2], 261—262; въ упоминаемой ниже рукописи Импер. Публ. Библіотеки № 9 и 10.

[2]) № 3 и 4 = въ рукописи № 19 и 20,—два послѣднихъ письма кн. Мещерскому.

[3]) № 5 = Бод. 1, 6 = 6, 7 = 2, 8 = 4, 9 = 8, 10 = 10, 11 = 9, 12 = 11, 13 = 12, 14 = 13, 15 = 3, 16 = 18а, 17 = 16, 18 = 17, 19 = 19.

[4]) Упоминаніе объ этомъ спискѣ, между прочимъ, дѣлается у В. С. Иконникова, Опытъ русской исторіографіи. Т. I, кн. 1. Кіевъ 1891, стр. 798, ср. кн. 2, стр. 1318, и у Н. И. Барсова въ „Энцикл. Словарѣ" Брокгауза-Эфрона, полутомъ 25 (1894), стр. 220. Этимъ спискомъ, по сообщенію П. А. Бычкова, пользовался въ свое время прот. В. И. Жмакинъ, хотя онъ прямо на него въ своемъ очеркѣ не указываетъ и ограничивается лишь общимъ замѣчаніемъ: „Довольно обильнымъ источникомъ для меня служили письма Иннокентія, частью изданныя въ печати, частью же читанныя мною въ разныхъ рукописныхъ сборникахъ". Христ. Чтеніе, 1884, I, 429 (10). Въ этомъ спискѣ, между прочимъ, имѣются тѣ письма Иннокентія кн. П. С. Мещерскому, извлеченія изъ которыхъ у него даются, 1885, II, 589, 605—607 (126, 142—144), гр. Орловой, 1885, II, 588—589 (125—126), 592—593 (129—130), равнымъ образомъ напечатанныя у него три письма архіеп. черниговскаго Михаила (съ 26 марта 1818 г. митрополита петербургскаго) кн. С. С. Мещерской, 1884, I, 793 — 794 (45 — 46); въ послѣднемъ случаѣ онъ ссылается на

гр. Орловой (отъ 8 іюня по 7 октября 1819), 7 писемъ кн. Мещерскому (отъ 8 февраля до іюля 1819) и до 61 или 62 (если считать послѣдній № за особое письмо, а не за приписку лишь къ предыдущему №) писемъ кн. Мещерской (отъ 15 іюня 1817 по 7 октября 1819) [1]). Письма кн. Мещерской вообще расположены здѣсь, какъ и въ спискѣ Бодянскаго, болѣе или менѣе въ хронологическомъ порядкѣ (только первое письмо попало въ конецъ), но съ немалыми отличіями въ частностяхъ. Дѣйствительный порядокъ ихъ можетъ быть установленъ на основаніи обоихъ списковъ. Текстъ уже изданныхъ Бодянскимъ писемъ можетъ при этомъ иногда получить дополненія изъ небывшаго у издателя подъ руками списка [2]). Есть письма и въ этомъ спискѣ съ длинными многоточіями въ срединѣ (Орловой 5 августа и 7 октября 1819). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ написанный уже текстъ вымаранъ (Мещерской № 31, по общему счету отъ начала № 51, № 33, 1819 апрѣля 3, № 34, 1819 понедѣльникъ пасхальной недѣли = Бод. 34).

Значеніе письма Иннокентія имѣютъ прежде всего для его біографіи, именно для исторіи послѣднихъ лѣтъ его жизни. Высоко они были цѣнимы съ самаго начала, какъ показываетъ фактъ существованія разныхъ ихъ списковъ и судьба ихъ въ печати, какъ предметъ назидательнаго чтенія. Филаретъ черниговскій [3]) отзывается о нихъ, что они «дышатъ искреннимъ благочестіемъ и его же передаютъ сердцу христіанина».

Прот. г. Волгска, саратовской епархіи, А. А. Росницкимъ, доставлявшимъ въ редакцію «Странника» неизданныя поученія

„сохраняющуюся и до сихъ поръ у нѣкоторыхъ лицъ переписку преосвященнаго Михаила съ семействомъ Мещерскихъ".

[1]) Въ концѣ рукописи находятся еще три упомянутыя выше письма кн. Мещерской архіеп. Михаила, и два письма на французскомъ языкѣ съ подписью Lieven.

[2]) № 1 въ изданіи Бодянскаго = № 62 писемъ кн. Мещерской въ рукописи (въ самой рукописи письма не занумерованы), 2=1, 3=17, 4=3, 5=38, 6=24, 7=2, 8=22, 9=6, 10=5, 11=7, 12=8, 13=9, 14=11, 15=10, 16=4, 17=12, 18=13, 18а=14, 19=16, 20=20, 21=18, 22=19, 23=21, 24=23, 25=26, 26=27, 27=29+30, 28=28, 29=32, 30=35, 31=36, 32=37, 33=39, 34=34, 35=40, 36=41, 36=42, 38=43, 39=44, 40=45, 41=46, 42=31, 43=47+48, 44=49, 45=50, 46=52, 47=53, 48=54, 49=55, 50=56, 51=51, 52=57, 53=58, 54=59, 55=60, 56=61. №№ рукописи 15, 25, 33, 63 нѣтъ, у Бодянскаго; № 29 и 30, составляютъ, вѣроятно, одно письмо (№ 27 у Бодянскаго). Возможно, что и № 25 есть лишь отрывокъ.

[3]) Филаретъ, Исторія русской церкви. V. М. 1848, стр. 66.

Иннокентія, прислана была также подлинная его рукопись: »Разсужденіе о злыхъ предпріятіяхъ западной церкви или точнѣе папизма». Разсужденіе читано было при публичныхъ богословскихъ диспутахъ 10 іюня 1806 г. и представляетъ, какъ замѣчаетъ редакція, повидимому, первый извѣстный намъ церковно-историческій опытъ Иннокентія; напечатано оно въ «Странникѣ», 1868, Ш, іюль, 1—12. Прот. Росницкій сообщилъ также и двѣ записки изъ «Мыслей о крестѣ», которыя Иннокентій сталъ писать незадолго до своей смерти, передавъ ихъ потомъ своему духовнику, іеромонаху Амвросію. «Странникъ», 1868, Ш, 139—141.

Возможно, что всѣми указанными произведеніями не вполнѣ исчерпывается то, что осталось послѣ Иннокентія, и могутъ найтись еще пока неизвѣстныя его поученія, письма и статьи.

Біографія Иннокентія была написана Фотіемъ Спасскимъ въ 1821 г.: „Сказаніе о житіи и подвигахъ блаж. Иннокентія, епископа пензенскаго и саратовскаго, скончавшагося въ Бозѣ 1819 г. октября 10 дня“, и имѣется въ рукописяхъ библіотекъ черниговской семинаріи и пензенскаго каѳедральнаго собора; третій экземпляръ былъ переданъ свящ. М. Я. Морошкинымъ въ редакцію „Странника“; съ черниговскаго списка сдѣлана была копія прот. В. И. Жмакинымъ. Пересказъ сказанія Фотія данъ былъ въ „Саратовскихъ епарх. вѣдомостяхъ“ 1857, № 7 и 13, въ статьѣ: „Нѣкоторыя черты изъ жизни пр. Иннокентія, еп. пенз. и сарат.“, составленной на основаніи записки Ф. С. Вязовскаго. Критическій разборъ сказанія помѣченъ въ „Пензенскихъ епарх. вѣдомостяхъ“ 1872 № 16, въ библіографической замѣткѣ: „Къ источникамъ жизнеописанія Иннокентія, епископа пензенскаго и саратовскаго“. Но, по словамъ прот. В. И. Жмакина, болѣе данныхъ о личности Иннокентія, нежели въ спеціальномъ жизнеописаніи, составленномъ Фотіемъ, можно найти въ автобіографіи послѣдняго, которая имѣется, напр., въ рукописи библіотеки черниговской семинаріи и изъ которой доселѣ издавались лишь отрывки. Въ печати краткій очеркъ жизни Иннокентія впервые данъ былъ В. Аляевдинымъ въ предисловіи къ первому изданію его сочиненій (1821); здѣсь помѣщена и рѣчь автора, сказанная при погребеніи Иннокентія (I[1], xxxi—xxxv; I[2], xxviii—xxxi). Во второмъ изданіи (1845) этотъ очеркъ нѣсколько измѣненъ и дополненъ на основіи сказанія Фотія; въ такомъ видѣ онъ перепечатанъ былъ въ „Пензенскихъ губерн. вѣдомостяхъ“ 1846, №№ 22—24. Воспоминанія объ Иннокентіи, какъ ректорѣ семинаріи, въ „Запискахъ“ прот. І. Виноградова, „Русская Старина“, 1878, авг. 563—565. Разсказъ самого Иннокентія о случаѣ 21 ноября 1817 г., когда онъ разстроилъ окончательно свое здоровье, въ „Странникѣ“, 1870, май II, 428: „Вразумленіе чрезъ свѣчу“. О дѣлѣ Станевича разсказъ митр. Фи-

ларета въ передачѣ А. Н. Муравьева: „Письма м. Филарета къ А. Н. Муравьеву". Кіевъ 1869, предисл. III—VIII. То же почти буквально: Н. В. Сушковъ, „Записки о жизни и времени святителя Филарета, митр. моск." М. 1868, 108—111 (ср. его же въ „Правосл. Обозрѣніи", 1868, № 8, 524—526: „Изъ воспоминаній покойнаго Филарета митр. московскаго"). Указаніе касающихся Иннокентія мѣстъ въ произведеніяхъ Филарета см. въ „Алфавитномъ указателѣ къ Собранію мнѣній и отзывовъ м. Филарета и къ перепискѣ его". Ч. I. Спб. 1891. стр. 123. „Воспоминанія" І. Самчевскаго (магистра V курса петербургской Академіи, 1819—1823), въ „Кіевской Старинѣ", 1893, т. XLIII, октябрь, 187—190, 191—192.

Краткія свѣдѣнія объ Иннокентіи и его трудахъ у Филарета черниг. „Обзоръ русской духовной литературы" 1720—1858. Кн. 2. Спб. 1861. 144—145. 2 изд. Черниговъ. 1863, 203—205. Сжатый, но содержательный очеркъ объ Иннокентіи помѣщенъ въ предисловіи къ изданію писемъ его къ кн. С. С. Мещерской О. М. Бодянскаго, „Чтенія въ Импер. общ. ист. и древн. росс.". Кн. IV. М. 1874. (Смѣсь), I—XII (отдѣльно 1875). На основаніи Бодянскаго, сказанія Фотія и предисловія къ 2 изданію сочиненій Иннокентія, Д. Троицкимъ составлены статьи, напечатанныя въ „Пензенскихъ епарх. вѣдомостяхъ" 1882 (первая половина года) и вышедшія особой брошюрой: „Иннокентій, еп. пензенскій и саратовскій. Очеркъ его жизни и дѣятельности. Пенза 1882". Наиболѣе обстоятельнымъ изслѣдованіемъ о жизни Иннокентія являются статьи прот. В. П. Жмакина въ „Христ. Чтеніи", 1884, I, 420—442, 771—797; II, 75—98; 1885, I. 127—172, 580—620: „Иннокентій, еп. пензенскій и саратовскій. (Біографическій очеркъ)"; (отдѣльно: Спб. 1885, 157 стр.). Очеркъ составленъ частію на основаніи рукописныхъ данныхъ; въ немъ даются указанія и касательно предшествовавшей литературы предмета. Объ Иннокентіи, какъ церковномъ историкѣ, въ трудахъ проф. А. П. Лебедева: „Очерки развитія протестантской церковно-исторической науки въ Германіи", въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ", 1880, стр. 733—735, и въ отдѣльномъ изданіи, М. 1881, 58—60 (о зависимости отъ Вейсманна); „Церковная исторіографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV-го вѣка по XX". М. 1898 283—285, 499—502 (2 изд. Спб. 1903, 300—302 530—531); въ особенности въ статьѣ: „Два піонера церковно-исторической науки у насъ и немногія свѣдѣнія о жребіяхъ ихъ преемниковъ" въ „Богословскомъ Вѣстникѣ", 1907, II, май, 122—150 (о дѣлѣ Станевича и отношеніи Филарета къ Иннокентію и объ Иннокентіи какъ историкѣ, съ замѣчаніями касательно литературы объ Иннокентіи). Объ Иннокентіи, какъ историкѣ въ частности русской церкви, А. В. Карташовъ, „Краткій историко-критическій очеркъ систематической обработки русской церковной исторіи", „Христ. Чтеніе", 1903, I, іюнь, 918—921 (также въ отдѣльномъ оттискѣ). О лекціяхъ по нравственному богословію у проф. А. А. Бронзова: „Нравственное Богословіе въ Россіи въ теченіи XIX-го столѣтія", въ „Христ. Чтеніи", 1901, I, 369—377, и въ отдѣльномъ изданіи. Ср. также его же отзывъ о кандидатскомъ сочиненіи студента Е. Воскресенскаго: „Нравоучительныя системы еп. Иннокентія пензенскаго и прот.

Іоакима Кочетова", въ Журналахъ Совѣта Академіи за 1895/6 г., 497—500; ему же писалъ кандидатское сочиненіе прот. Н. Соколовъ на тему: „Нравственное ученіе христіанства по изображенію еп. пензенскаго Иннокентія", отзывъ въ Журн. Сов. 1901/2, 164 — 167. Объ Иннокентіи, какъ цензорѣ, А. Котовичъ, Духовная цензура въ Россіи (1799—1855 гг.) Спб. 1909, стр. 103—115, 368—378, и въ другихъ мѣстахъ. О дѣлѣ Станевича, въ частности, говорится въ изслѣдованіи А. Пыпина: „Россійское библейское общество", „Вѣстникъ Европы", 1868, т. IV, 244—255. О почитаніи Иннокентія пензенскими жителями статья Рыбакова: „Благоговѣйное воспоминаніе объ Иннокентіѣ, еп. пенз. и сарат." въ „Пенз. епарх. вѣдом.", 1875, № 18. О столѣтнемъ юбилеѣ со дня рожденія Иннокентія и открытіи въ Пензѣ „Иннокентіевскаго просвѣтительнаго общества пресв. Богородицы", тамъ же, 1884, № 10, 12, 16 (см. Жмакинъ, „Христ. Чт." 1885, I, 615). Ср. также Е. Поселянинъ, „Русскіе подвижники 19-го вѣка". Изд. 2. Спб. 1903, 30—42. С. Л. Б—ій, „Великій подвижникъ и праведникъ, святитель Иннокентій пензенскій", въ „Русскомъ Паломникѣ", 1912, №№ 18—21, 267—8, 279—280, 295—8, 314—5.

Отрывочныя свѣдѣнія объ Иннокентіи и его трудахъ сообщаютъ: И. Чистовичъ, „Исторія Спб. духовной Академіи". Спб. 1857, 239, 248—9, 300, 407. Его же, „Руководящіе дѣятели духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ первой половинѣ текущаго столѣтія. Коммиссія Духовныхъ Училищъ." Спб. 1894, 57, 130—135, 162, 169, 190—193, 195—201 (дѣло Станевича и судьба Иннокентія), 217—219. С. Смирновъ. „Исторія Троицкой Семинаріи". М. 1867, 499—500. А. Надеждинъ, „Исторія Спб. православной духовной Семинаріи". Спб. 1885, 19 — 20, 57, 73—74, 118. Краткія и не во всемъ вѣрныя статьи въ словаряхъ: Г. Геннади, „Справочный Словарь о русскихъ писателяхъ и ученыхъ, умершихъ въ XVIII и XIX ст., и списокъ русскихъ книгъ съ 1725 по 1825. Т. II. Ж.—М. (съ дополненіями Н. Собко)". Берлинъ 1880, 61 — 62. У Брокгауза-Эфрона, „Энциклоп. Словарь", полут. 25 (1894), 220, статья Н. Б[арсова]. Въ „Русскомъ біографическомъ Словарѣ (И—К)". Спб. 1897, 123, статья анонима (указываются изданія: Сергій архим. „Историч. описаніе моск. Знаменскаго монастыря". 1898; Д. Б., „Угрѣша". М. 1875). Въ „Православной богословской Энциклопедіи" А. П. Лопухина, т. V. Спб. 1904, 953—954, статья [С. В.] Т[роицкаго].

А. Брилліантовъ.

Хиліастическія чаянія въ „новомъ религіозномъ сознаніи“ [1]).

СЪ конца прошлаго столѣтія среди нашей интеллигенціи замѣчается довольно сильное религіозное движеніе, которое происходитъ большею частью внѣ Церкви и ея вліянія, и потому принимаетъ сектантскій характеръ.

Движеніе это представляетъ собою реакцію противъ господствовавшаго ранѣе матеріализма и позитивизма, и идетъ по двумъ направленіямъ: раціоналистическому и мистическому. Первое стремится къ созданію новой церковно-общественной организаціи на евангельскихъ началахъ и хочетъ возвратиться ко временамъ апостольскимъ и первыхъ вѣковъ христіанства. Второе не удовлетворяется этимъ и, углубляясь во внутренній міръ, ищетъ новыхъ религіозныхъ формъ, ожидаетъ новыхъ откровеній Св. Духа.

На почвѣ этого послѣдняго направленія произошло то оживленіе хиліастическихъ чаяній, которое довольно замѣтно отразилось въ современномъ религіозно-философскомъ движеніи, извѣстномъ подъ именемъ „нео-христіанства“ или „новаго религіознаго сознанія“. Во главѣ новаго движенія стоятъ извѣстные писатели: Д. С. Мережковскій, Н. А. Бердяевъ, С. А. Алексѣевъ (Аскольдовъ), Д. В. Философовъ и др.

Представители „новаго религіознаго сознанія“ говорятъ о людяхъ „новыхъ религіозныхъ настроеній“, о людяхъ „но-

[1]) Настоящая статья представляетъ главу изъ приготовляемаго авторомъ къ печати сочиненія: „Хиліастическія теченія въ сектантствѣ“.

вой, начинающейся религіозной эпохи". Они исходятъ изъ предположенія, что въ настоящее время міръ находится наканунѣ великаго религіознаго переворота, что за періодами Ветхаго и Новаго Завѣта скоро долженъ наступить третій послѣдній періодъ — Завѣтъ Св. Духа. „Новое религіозное сознаніе,—по ихъ опредѣленію,—есть продолжающееся откровеніе, вмѣщеніе большей полноты религіозной истины, такъ какъ на прежнихъ ступеняхъ религіознаго откровенія раскрылась лишь частичная, не полная истина" [1]). Разницу между старымъ и новымъ религіознымъ сознаніемъ они усматриваютъ въ томъ, что первое, старое сознаніе, отрицаетъ или, по крайней мѣрѣ, ставитъ на второе мѣсто плоть, а второе, новое сознаніе, будучи полно духа, одухотворяетъ и освящаетъ самую плоть. Старое сознаніе, по ихъ мнѣнію, „не вмѣщаетъ всей полноты откровенія", оно „не обращается къ землѣ, къ космосу, къ плоти міра съ религіознымъ благословеніемъ", не вмѣщаетъ „всѣхъ цѣнностей міровой культуры". „Новое религіозное сознаніе можетъ раскрыться и вмѣстить правду о земной плоти, о религіозномъ обществѣ, о святомъ смыслѣ культуры въ томъ человѣчествѣ, которое приметъ въ себя Христа, обожится слияніемъ со Христомъ" [2]).

Наиболѣе полно и обстоятельно сущность новаго религіознаго сознанія, и связанныхъ съ нимъ хиліастическихъ чаяній, раскрывается Д. С. Мережковскимъ и Н. А. Бердяевымъ, сужденія которыхъ по этому предмету мы и изложимъ ниже.

Новое религіозное движеніе, по словамъ Д. С. Мережковскаго, имѣетъ цѣлью уничтожить то раздѣленіе, которое было введено въ жизнь человѣчества историческимъ христіанствомъ, между религіею, съ одной стороны, и всею общественностью,— съ другой. Церковь, по его мнѣнію, вмѣстила только отрицательную, аскетическую половину религіи Христа, поняла небо, какъ отрицаніе земли, духъ—какъ отрицаніе плоти, вслѣдствіе чего вся жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть міровой культуры, искусство и наука остались неосвященными. Новое религіозное сознаніе — „это настоящій

---

[1]) Николай Бердяевъ. Sub specie aeternitatis. СПБ. 1907 г. 342 с.

[2]) Николай Бердяевъ. Новое религіозное сознаніе и общественность. СПБ. 1907 г. 232 с.

ренессансъ, оно жаждетъ религіознаго освященія жизни, освященія всемірной культуры, новой святой любви, новой общественности. Новое религіозное сознаніе ждетъ новаго откровенія Духа, новаго, Третьяго Завѣта, въ которомъ соединены будутъ и Первый Завѣтъ, бывшій царствомъ плоти, и второй, представляющій собой исключительное господство духа. Въ Третьемъ Завѣтѣ и плоть найдетъ свое освященіе" [1]).

Въ романѣ „Петръ I и Алексѣй" Д. С. Мережковскій рисуетъ передъ нами, между прочимъ, типъ человѣка, проникнутаго религіознымъ чувствомъ, но не находящаго себѣ удовлетворенія ни въ православной Церкви, ни въ расколѣ, ни въ сектантствѣ. Этому человѣку является въ видѣніи ап. Іоаннъ и, утѣшая несчастнаго искателя истины, говоритъ: „Много васъ у меня, много дѣтушекъ. Ходите по міру нищіе, сирые, терпите голодъ и холодъ, и скорбь, и тѣсноту, и гоненіе лютое. Да не бойтесь-ка, миленькіе. Погодите, ужо соберу я васъ въ новую Церковь Грядущаго Господа! Была древняя Церковь Петра, камня стоящаго, будетъ новая Церковь Іоанна, грома летящаго. Ударитъ въ камень громъ, и потечетъ вода живая. Первый Завѣтъ Ветхій — царство Отца, второй Завѣтъ Новый — царство Сына, третій Завѣтъ послѣдній—царство Духа. Едино—три, и три—Едино. Вѣренъ Господь обѣщающій, Который есть, и былъ, и грядетъ" [2]).

Свои чаянія Церкви Грядущаго Господа Д. С. Мережковскій обосновываетъ слѣдующимъ образомъ:

„Всякая эволюція проходитъ черезъ три объективные момента, соотвѣтствующіе тремъ субъективнымъ моментамъ діалектическаго развитія; первый моментъ есть первое низшее интегральное единство, слитность противоположныхъ началъ; второй—ихъ разъединеніе, дифференціація; третій—послѣднее соединеніе, совершенная интеграція въ высшій эволюціонный типъ. Первый моментъ—тезисъ, второй—антитезисъ, третій—синтезъ.

Этимъ тремъ моментамъ біологическаго и діалектическаго развитія соотвѣтствуютъ три момента религіозной

---

[1]) Н. П. Розановъ. О „новомъ религіозномъ сознаніи". Москва. 1908 г. 4 с.

[2]) Д. С. Мережковскій. Полн. собр. соч. Изд. Т-ва Вольфъ. 1912 г. V т. 271 с.

эволюціи человѣчества. Первый — всѣ до-христіанскія религіи, отъ языческаго политеизма до еврейскаго монотеизма. Всѣ эти религіи суть откровеніе Бога-Отца, какъ единаго, абсолютнаго, безличнаго Объекта, которымъ поглощается всякое частное, субъективное, личное бытіе. Второй моментъ—христіанство, которое нарушаетъ первое интегральное единство, дифференцируетъ и противополагаетъ субъектъ объекту, личное безличному. Христіанство есть откровеніе Абсолютнаго Субъекта, Личности, Сына Божьяго, который воплотился въ Личности Человѣческой—во Христѣ. Третій и послѣдній моментъ религіозной эволюціи, моментъ, который именно теперь наступаетъ, есть откровеніе Духа, которое соединитъ откровеніе Отца съ откровеніемъ Сына" [1]. „Откровеніе Третьей Ипостаси будетъ окончательнымъ синтезомъ тезиса и антитезиса, объекта и субъекта, плоти и духа, послѣднимъ соединеніемъ Перваго Царства Отчаго и Второго Сыновняго — въ третьемъ Царствѣ Духа Святого, Плоти Святой" [2].

„Апокалипсисъ предсказываетъ, хотя и въ концѣ исторіи, все же исторически-реальную земную побѣду Христа надъ Звѣремъ, въ Тысячелѣтнемъ Царствѣ Святыхъ на землѣ, въ Новомъ Іерусалимѣ, Градѣ Возлюбленномъ. Этотъ Градъ—не безплотное видѣніе, а исторически-реальное событіе въ исторически-реальныхъ судьбахъ міра" [3]. Это—„грядущая истинная единая соборная и вселенская Церковь", „какъ Царство не только духовное, но и плотское, не только внутреннее, но и внѣшнее, не только небесное, но и земное" [4]. Это—послѣднее откровеніе Духа Святаго въ Плоти Святой, послѣднее соединеніе Духа съ плотью, неба съ землею, міра съ Богомъ—да будетъ Богъ все во всемъ" [5].

Въ такомъ же духѣ высказывается и другой представитель новаго религіознаго сознанія Н. А. Бердяевъ.

По его мнѣнію, „въ историческомъ христіанствѣ нѣтъ уже творческихъ силъ, оно безсильно преобразить землю, плоть міра, оно носитъ односторонній и ограниченный характеръ антитезиса и не вмѣщаетъ всѣхъ богатствъ бытія. Слишкомъ очевиднымъ становится для людей новаго религіознаго сознанія неизбѣжность перехода къ христіанству

---

[1]) Д. С. Мережковскій. Не миръ, но мечъ. СПБ. 1908 г. 196—197 с.
[2]) Тамъ же, 27 с. [3]) 38 с. [4]) 36—37 с. [5]) 190 с.

сверхъ-историческому, синтезированному съ правдой вселенской культуры, раскрывающему правду о новой религіозной общественности на землѣ, царствѣ Божіемъ и на землѣ" [1]). „Старый Завѣтъ былъ хорошъ, но не могъ удовлетворить людей, озаренныхъ Новымъ Завѣтомъ. Такъ и мы вступаемъ теперь какъ бы въ эпоху Третьяго Завѣта" [2]).

„Чудесное могущество теократіи въ мірѣ, говоритъ г. Бердяевъ, есть наша хиліастическая надежда. Только съ хиліастическими вѣрованіями связана для насъ надежда на царство Божіе на землѣ, на земную радость и земную правду, на наступленіе органической эпохи. Въ сердцѣ народномъ живо хиліастическое упованіе на торжество правды на землѣ. Органическое возникновеніе въ мірѣ теократіи есть предверіе хиліастическаго тысячелѣтняго царства, путь въ Новый Іерусалимъ. Историческая церковь не вмѣстила въ себѣ хиліастическихъ упованій и потому отвернулась отъ земли, отвергла всякую правду для земли... Всемірно-историческій процессъ для нея былъ лишенъ религіознаго смысла, такъ какъ не видѣлся конецъ этого процесса въ связи съ осуществленной правдой Божіей на землѣ, царствомъ Божіимъ, теократіей, побѣдой Христа. И Церковь отказалась осуществлять правду Божію на землѣ, такъ какъ не вѣрила въ возможность осуществленія царства Божія и на землѣ. „Первое воскресеніе", о которомъ сказано, что „они жили и царствовали со Христомъ тысячу лѣтъ", не было понято историческимъ христіанствомъ, и съ этимъ „первымъ воскресеніемъ" связано царство правды, царство Бога на землѣ. Весь современный религіозный кризисъ обращенъ къ хиліастическимъ вѣрованіямъ, хочетъ вмѣстить и истолковать хиліастическія надежды. Нуженъ былъ новый прогрессъ, чтобы постигнуть правду хиліазма, и лишь „тысячелѣтнее царство", выдуманное соціалъ-демократами, помогаетъ намъ истолковать эту правду о царствѣ всеобщаго священства, непосредственно руководимаго Христомъ. Въ будущемъ самой могущественной церковью будетъ церковь атеистическая, такъ и предсказано, но должна явиться и новая, всенародная, вселенская тѣлесная церковь Христова" [3]).

---

[1]) Н. Бердяевъ. Новое религіозное сознаніе и общественность, 203 с.
[2]) Тамъ же, 207 с. [3]) Тамъ же, 223—224 с.

„Религія Христа не явила міру своей силы и власти, она терпѣла въ міру пораженія и неудачи, и на этомъ покоится все достоинство повѣрившихъ во Христа и полюбившихъ Его безъ чудеснаго насилія. Мы ждемъ Христа Грядущаго, Который явится въ силѣ и славѣ, какъ Царь и Властелинъ міра. Созиждется Царство Его, тысячелѣтнее Царство Его на землѣ, но тѣ лишь войдутъ въ это царство, которые любили Распятаго. вѣрили въ царственную мощь Униженнаго и Растерзаннаго“ [1]).

Изъ приведенныхъ выдержекъ видно, что новое религіозное сознаніе носитъ довольно яркую хиліастическую окраску.

Правда, общая идейная концепція его представляется далеко не новой. Еще во II вѣкѣ монтанисты учили, что откровеніе продолжаетъ развиваться и различали періоды: дѣтства—Ветхій Завѣтъ, юности—Новый Завѣтъ и зрѣлаго возраста—Завѣтъ Св. Духа или Параклита, наступившій со времени Монтана. Затѣмъ въ XII в. аббатъ Іоахимъ Флорійскій, отдавая дань средневѣковой схоластикѣ, которая любила заниматься схематизаціей христіанскихъ догматовъ, приложилъ догматъ о Св. Троицѣ къ изъясненію хода міровой исторіи. Отсюда у него три періода или царства: Отца—время Ветхаго Завѣта, Сына—время Новаго Завѣта и Духа—время, имѣвшее наступить, по его предположенію въ 1260 г. Въ XIX в. мысль о трехъ завѣтахъ встрѣчается въ нѣкоторыхъ сектахъ западно-европейскихъ (назаряне) и русскихъ (немоляки).

Однако же, новымъ здѣсь является замѣтное вліяніе философіи Гегеля съ ея діалектическимъ методомъ и происходящее отсюда „пантеизированіе“ христіанскихъ теистическихъ понятій. Представители новаго религіознаго сознанія, пользуясь діалектическимъ методомъ гегельянской философіи, стараются обосновать свои хиліастическія чаянія на философскихъ предпосылкахъ. Отсюда у Д. С. Мережковскаго формулы:

„Религіи до-христіанскія—тезисъ; христіанство—антитезисъ; религія Духа—синтезъ.

Первый завѣтъ—религія Бога въ мірѣ. Второй завѣтъ Сына—религія Бога въ человѣкѣ — Богочеловѣка. Третій завѣтъ—религія Бога въ человѣчествѣ — Богочеловѣчества.

[1]) Тамъ же, 229—230 с.

Отецъ воплощается въ Космосѣ, Сынъ—въ Логосѣ, Духъ—въ послѣднемъ соединеніи Космоса и Логоса въ единомъ соборномъ вселенскомъ Существѣ—Богочеловѣчествѣ“ [1]).

Приведенныя силлогистическія построенія Д. С. Мережковскаго могутъ, конечно, увлечь своею художественною стройностью, которую иные склонны, пожалуй, даже принять за несокрушимую прочность. Однако, если не обольщаясь внѣшней формой, внимательнѣе присмотрѣться къ содержанію, то, вмѣсто несокрушимыхъ силлогизмовъ, въ приведенной выше аргументаціи окажутся одни лишь обманчивые софизмы.

Въ самомъ дѣлѣ, немного потребуется напряженія мысли, чтобы видѣть, что въ основѣ этой аргументаціи лежитъ подлогъ, подмѣна однихъ понятій другими. Здѣсь берутся великіе христіанскіе теистическіе термины Отецъ, Сынъ и Духъ, но съ ними соединяется совершенно иной, чуждый имъ, смыслъ пантеистическій. Христіанская Троица здѣсь понимается не въ смыслѣ трехъ Ипостасей, а въ смыслѣ имманентныхъ, дѣйствующихъ въ процессѣ міровой исторіи и въ различные періоды ея проявляющихся и воплощающихся силъ. Отецъ, Сынъ и Духъ—это не три Лица единосущной и нераздѣльной Троицы, а—три фазы, три періода міровой исторіи, которая конструируется по діалектическому методу гегельянской философіи.

Такая подмѣна христіанскихъ теистическихъ понятій пантеистическими вошла въ моду со времени Гегеля и явилась результатомъ примѣненія гегельянской философіи съ ея діалектическимъ методомъ къ изъясненію христіанскихъ догматовъ.

Здѣсь намъ усматривается идейный родникъ „новаго религіознаго сознанія“. Здѣсь же, по нашему мнѣнію, кроется и его „πρῶτον ψεῦδος“,—ибо для стараго религіознаго сознанія, которое базируется на теизмѣ, пантеистическая основа новаго религіознаго сознанія представляется непріемлемой.

Но если идейная основа тенденціозна, то неудивительно, что и всѣ частныя положенія страдаютъ тѣмъ же недостаткомъ. Отдѣльныя понятія, входящія въ составъ ихъ, берутся не въ подлинномъ, собственномъ ихъ смыслѣ и значеніи, а насильственно подгоняются и втискиваются въ кругъ предзанятыхъ излюбленныхъ идей, и, словно на прокрустовомъ

---

[1]) Д. С. Мережковскій. Не миръ, но мечъ. СПБ. 1908 г. 197 с.

ложѣ, то растягиваются, то урѣзываются. Вотъ почему, присматриваясь къ частнымъ положеніямъ, входящимъ въ составъ приведенной выше аргументаціи, нельзя не замѣтить, что въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, въ угоду тенденціи, соединяется несоединимое, а въ нѣкоторыхъ, наоборотъ, раздѣляется нераздѣлимое.

Такъ, напр., по формулѣ Д. С. Мережковскаго, „религіи до-христіанскія—тезисъ“. Но развѣ можно ставить въ одну линію религіи языческія и ветхозавѣтную религію іудейскую? Ложный языческій политеизмъ и истинный еврейскій монотеизмъ? Или, наоборотъ, по формулѣ Д. С. Мережковскаго, „Отецъ открывается въ Космосѣ, Сынъ—въ Логосѣ“. Но развѣ Логосъ не открывался въ Космосѣ? Сказано: „вся тѣмъ быша и безъ него ничто же бысть, еже бысть“ (Іоан. 1, 3).

Затѣмъ, не слишкомъ ли рѣзко разграничиваютъ въ хронологическомъ порядкѣ, какъ отдѣльныя послѣдовательныя ступени развитія, царства Отца, Сына и Духа, забывая о томъ, что святая и животворящая Троица—единосущна и нераздѣльна, и что, поэтому, едино есть царство, едина сила и слава Отца и Сына и Святаго Духа?

Такъ нерѣдко, въ угоду симметріи, жертвуютъ содержаніемъ. И до чего безцеремонно при этомъ обращаются съ великими теистическими терминами, можно судить, напр., по тому, что въ одномъ изъ тезисовъ Д. С. Мережковскаго первое лицо Св. Троицы—Богъ Отецъ представляется, какъ „безличный Объектъ“, которому въ антитезисѣ противополагается Сынъ, какъ „абсолютный Субъектъ“.

Впрочемъ, не въ этой логической аргументаціи главная сила „новаго религіознаго сознанія“. Религіозно-философское движеніе, извѣстное подъ этимъ именемъ, кромѣ элементовъ раціонализма, заключаетъ въ себѣ сильную дозу мистицизма. Всѣ логическія построенія представляютъ собою фундаментъ, который впослѣдствіи уже подводится подъ основу психологическую.

И если идейный родникъ новаго религіознаго сознанія можно усматривать въ движеніи философской мысли, опредѣлившемся гегельянской философіей, то внутреннюю психологическую основу его составляетъ присущая духу человѣческому, сокрытая въ его мистическихъ глубинахъ, тоска, печаль и воздыханіе по горнемъ Отечествѣ, Градѣ вышнемъ, Іерусалимѣ небесномъ. Для человѣка, находящагося въ усло-

віяхъ настоящаго земного бѣдственнаго бытія, такъ естественно стремиться и надѣяться на лучшее будущее, ожидать въ немъ осуществленія своихъ идеаловъ, видѣть золотой вѣкъ впереди.

Здѣсь психологическая основа, какъ хиліазма вообще, такъ и хиліастическихъ чаяній „новаго религіознаго сознанія".

Вотъ почему мечты и грезы находятъ себѣ мѣсто въ новомъ религіозно-философскомъ движеніи и играютъ здѣсь видную роль. „Въ золотыхъ нашихъ снахъ,—говоритъ Н. А. Бердяевъ,—намъ грезится не только небо, населенное безплотными духами, но и преображенная земля, одухотворенная плоть, грезится природа, одушевленная фавнами и нимфами" [1]).

И пусть эти грезы будутъ несбыточными, пусть ожиданія Новаго Града Возлюбленнаго на нашей старой и грѣшной землѣ останутся одной лишь сладкой мечтой... Но мечта—неразлучный спутникъ мистики, которая сильнымъ ключемъ бьетъ въ „новомъ религіозномъ сознаніи".

Наконецъ, не слишкомъ ли претенціозны заявленія представителей „новаго религіознаго сознанія", будто „христіанство кончается, потому что оно „до конца исполнилось", будто оно „уже безсильно, въ немъ нѣтъ творческихъ силъ", оно „не вмѣстило всей полноты истины" и т. д.

Здѣсь, думается намъ, умѣстно было бы поставить вопросъ: вмѣстили-ль они сами всю полноту, поднялись ли до высоты міросозерцанія, охватили-ль всю широту перспективъ, проникли-ль и постигли-ль всю глубину сокровенной со Христомъ жизни, превзойденнаго будто бы ими, стараго религіознаго сознанія? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ представляется сомнительнымъ. Ибо то, что они называютъ христіанствомъ, есть не дѣйствительное, истинное, Христомъ возвѣщенное и Церковью исповѣдуемое христіанство, а христіанство, ими созданное, продуктъ философской рефлексіи. Это—христіанство, отраженное въ фокусѣ гегельянской философіи. Поэтому оно и вышло у нихъ какое-то однобокое, и трактуется, лишь какъ простая антитеза язычеству: въ язычествѣ они видятъ „утвержденіе плоти въ ущербъ духу", а въ христіанствѣ, наоборотъ, „утвержденіе духа въ ущербъ плоти" [2]).

---

[1]) Николай Бердяевъ. Sub speciae aeternitatis. СПБ. 1907 г. 341 с.

[2]) Д. С. Мережковскій. Полн. собр. соч. Изд. Т-ва Вольфъ. 1912 г. Томъ VIII. 10 с.

Но истинное, дѣйствительное христіанство есть не односторонняя антитеза, а дивный синтезъ, чудная гармонія, благая и отрадная вѣсть примиренія.

„Богъ во Христѣ примирилъ съ Собою міръ“. Итакъ—„примиритесь съ Богомъ“ (2 Кор. V, 19—20).

Такимъ оно было въ началѣ, такимъ остается и до-нынѣ въ сознаніи всего христіанскаго міра, начиная отъ великихъ подвижниковъ, и кончая слабыми и немощными, но не отпадающими и не повреждающими вѣры.

И помогъ бы намъ Богъ, насколько можемъ, вмѣстить и, при благодатномъ содѣйствіи выну пребывающаго въ Церкви всесвятаго Духа, въ жизни воплотить красоту и силу возвѣщеннаго Единороднымъ Сыномъ Его Евангельскаго откровенія!

Тогда не станемъ мы блуждать по сектантскимъ путямъ и ожидать новыхъ откровеній, такъ какъ найдемъ разрѣшеніе всѣхъ вѣковыхъ, волнующихъ духъ человѣческій, противорѣчій въ Томъ, „въ Которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія“ (Кол. 2, 3), и „Кровію креста Котораго все примирено съ Богомъ, умиротворено земное и небесное“ (Кол. 1, 20).

Вл. Терлецкій.

въ себѣ возраженія противъ одного изъ нихъ—изъ школы Аристотеля, державшагося мнѣнія предпочитавшихъ единоначаліе (μοναρχίαν)“ [1]. Таково первое исторически извѣстное и дошедшее до нашего времени свидѣтельство относительно Апокритики [2] Макарія магнисійскаго.

Второе принадлежитъ іезуиту Франциску Турріану (Turrianus, Torres, Torrensis 1504—1584) [3], который въ 11 изъ своихъ сочиненій приводитъ 38 цитатъ изъ Апокритики [4]. Послѣднюю Турріанъ нашелъ въ ея цѣлостномъ составѣ въ одной изъ рукописей Венеціанской библіотеки, которая вскорѣ затѣмъ и исчезла безслѣдно. Захарія Скордилій въ своихъ извлеченіяхъ изъ Апокритики Макарія опирался не на самостоятельное знакомство съ даннымъ произведеніемъ, но на сообщенія Турріана [5]. Усилія Boivin'a († 1726), ученаго и „хранителя рукописей королевской библіотеки въ Парижѣ“ [6], Крузія (1697—1751), геттингенскаго профессора богословія [7], и Питры (1812—1889) [8] найти полный списокъ Апокритики Макарія не увѣнчались успѣхомъ [9].

Только въ 1864 году французскому ученому Blondel'ю удалось найти кодексъ, содержащій Апокритику. Этотъ кодексъ, составлявшій собственность Апостолидиса, младшаго хранителя Національной библіотеки въ Аѳинахъ, начинался 7-ой главой II-ой книги Апокритики и заканчивался 30-ой

---

[1]) Pitra, Spicilegium Solesmense. T. I. Par. 1852. P. 307.

[2]) По свидѣтельству древнихъ писателей и рукописнаго преданія, полное надписаніе Апокритики таково: Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας. На русскій языкъ это надписаніе можно перевести слѣдующимъ образомъ: „Отвѣтъ или Единородный (т. е. Христосъ—ср. II, 8; III, 8, 9, 13, 14, 23, 27) Самъ отвѣчающій эллинамъ“.

[3]) Біо-библіографическія свѣдѣнія о немъ см. у G. Schalkhausser'a въ его изслѣдованіи: Zu den Schriften des Makarios von Magnesia. T. und Unt. XXXI, 4. S. 18 ff. [4]) Ibidem, 29. [5]) Ibidem, 95—96.

[6]) Ibidem, 114—115.

[7]) 115—118. Двѣ диссертаціи Крузія, посвященныя Макарію магнисійскому: Disputatio inauguralis historico-theologica exhibens notitiam et Θεολογούμενα Macarii Magnetis (1737) и Dissertatio theologica II de Θεολογουμένοις Macarii Magnetis (1745), перепечатаны—первая полностью, вторая съ сокращеніями—у Migne'я. См. Patr., S. gr., t. X, coll. 1343—1376, 1376—1406.

[8]) Бенедиктинецъ, съ 1863 г. кардиналъ и съ 1869 г. библіотекарь Ватикана.

[9]) Каждому изъ нихъ удалось найти въ рукописяхъ различныхъ библіотекъ только отдѣльные отрывки изъ Апокритики Макарія, равно и его гомилій на книгу Бытія.

главой IV-ой книги. Такимъ образомъ въ немъ не доставало цѣлыхъ двухъ книгъ—первой и пятой, а также 6 главъ второй книги. Blondel тщательно скопировалъ рукопись, подготовилъ ея изданіе и умеръ. Другъ Blondel'я Foucart довелъ его дѣло до конца, и въ 1876 г. появилось первое и единственное пока изданіе Апокритики Макарія [1]). Въ теченіе 30 слишкомъ лѣтъ, которыя прошли съ того времени, въ печати появился рядъ изслѣдованій, посвященныхъ цѣликомъ или отчасти Макарію магнисійскому и его Апокритикѣ [2]). Сочиненіе Ad. Harnack'a: Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts [Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift], принадлежащее перу проницательнѣйшаго критика и лучшаго въ настоящее время знатока древне-христіанской литературы, отчасти подводитъ итоги прежнимъ изслѣдованіямъ, отчасти намѣчаетъ путь для дальнѣйшихъ изысканій.

Содержаніе этого изслѣдованія таково:

I) преданіе сочиненія Макарія (1—6); II) надписаніе, планъ, время и составитель сочиненія (6—17); III) вопросы греческаго философа въ подлинникѣ, по изданію Blondel'я, и въ нѣмецкомъ переводѣ (20—95); IV) доказательство, что вопросы философа—фрагменты изъ полемическаго сочиненія. Планъ полемическаго сочиненія (96—107); V) время написанія и составитель полемическаго сочиненія (10——110);

[1]) Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel. Paris 1876. Это изданіе въ настоящее время является единственнымъ свидѣтелемъ относительно текста Апокритика, такъ какъ и аѳинская рукопись, которой воспользовался для своего изданія Blondel, исчезла. Ср. Schalkhausser, 6, 202.

[2]) Ср. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis ejus (Paris. 1877); Geffroy (Revue des deux mondes, 1876, t. 46); Möller (Theol. Lit.-Ztg. 1877, № 19); Zahn, Zu Makarius von Magnesia (Ztschr. f. KG. 1878, S. 450—459); Wagemann (Jahrbb. für deutsche Theologie XXIII, 1878); Neumann, Juliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt. Lipsiae 1880; T. W. Grafer, Macarius Magnes, a Neglected Apologist (The Journal of Theological Studies, U. VIII, p. 401—423, 546—571); J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin 1907; H. Hauschildt, De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae christiani in libris ἀποκριτικῶν auctore (Heidelberg 1907); G. Schalkhausser, Zu den Schriften des Macarios von Magnesia (T. und Unters. XXXI, 4).

На русскомъ языкѣ, насколько намъ извѣстно, о Макаріи магнисійскомъ писалъ только архим., впослѣдствіи епископъ, Арсеній (Иващенко). См. его статью въ „Хр. Чт." 1883, I, 597 — 632: „Макарій, магнесійскій епископъ въ концѣ IV и началѣ V вѣка, и его сочиненія".

VI) характеристика отдѣльныхъ вопросовъ и общая (111—137); VII) авторъ полемическаго сочиненія (137—144) [1]).

По вопросу о времени составленія Апокритики A. Harnack примыкаетъ къ выводамъ раннѣйшихъ изслѣдователей ея. Вмѣстѣ съ Duchesne'омъ, Möller'омъ, Zahn'омъ и другими, онъ полагаетъ, что Апокритика написана во второй половинѣ IV-го вѣка и, вѣроятно, къ концу его. Основанія таковы: а) два мѣста Апокритики: IV, 2 [2]) и IV, 5 [3]), показываютъ что со времени Христа и Павла до составленія даннаго произведенія прошло 300 и болѣе лѣтъ. б) Церковь не является уже гонимой со стороны язычества, но еще ведетъ съ нимъ литературную борьбу. в) Монашеская и подвижническая жизнь находится въ полномъ расцвѣтѣ. Ср. II, 7. г) Манихейство широко распространилось. Ср. III, 13; IV, 15. д) Тринитарное ученіе Макарія носитъ не только послѣ-никейскій, но и нео-никейскій характеръ. Ср. II, 8. 9; III, 11. 14; IV, 25.

Вмѣстѣ съ Zahn'омъ и вопреки мнѣнію Duchesne'a и Grafer'a, Harnack утверждаетъ, что мѣстомъ написанія Апокритики была Малая Азія. Ср. II, 7; III, 38, 43; IV, 15, 17.

Такъ какъ авторъ Апокритики жилъ въ Малой Азіи, былъ облеченъ епископскимъ достоинствомъ, писалъ около 390 г. и носилъ имя Макарія магнисійскаго, то его можно отожествить съ Макаріемъ магнисійскимъ, участвовавшимъ на соборѣ у Дуба, какъ обвинитель Ираклида, епископа ефесскаго, ставленника Іоанна Златоуста (Ср. Фотій, Bibliotheca, cod. 59) [4]).

---

[1]) По своему построенію это изслѣдованіе Harnack'a близко подходитъ къ другому его сочиненію, посвященному Діодору тарсскому—Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften. als Eigenthum Diodors (Texte und Unters. XXI, 4).

[2]) Blondel, 160: „Очевидная ложь въ словахъ Павла: *мы живущіе* (1 Сол. IV, 14), ибо съ того времени, какъ это сказано, прошло триста лѣтъ, и ничто нигдѣ, ни даже самъ Павелъ съ другими тѣлами не былъ восхищенъ".

[3]) Blondel, 163: Можно привести и другое явно сомнительное изреченіе Христа, гдѣ Онъ говоритъ: *берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ; ибо многіе придутъ подъ именемъ Моимъ и будутъ говорить: я Христосъ, и многихъ прельстятъ* (Мѳ. XXIV, 4—5). И вотъ промчалось триста или больше лѣтъ, и никто нигдѣ не появлялся такой. Развѣ укажете на Аполлонія Тіанскаго, мужа украшавшагося всякой мудростью? Другого не найдете. Но не объ одномъ, а о многихъ говоритъ (Христосъ): возстанутъ (ἐγερθήσονται).

[4]) Хотя на соборѣ у Дуба Макарій магнисійскій выступилъ противъ Ираклида, обвиняемаго въ оригенизмѣ, тѣмъ не менѣе его христологія,

Вмѣстѣ со всѣми почти изслѣдователями Апокритики, Harnack признаетъ, что возраженія философа, съ которыми имѣетъ дѣло Макарій, не имъ самимъ составлены, но взяты изъ полемическаго сочиненія. За это говоритъ прежде всего языкъ. Уже Duchesne писалъ: „Язычникъ говоритъ легко и плавно, не безъ соли и остроумія. Удивительно насколько отличается отъ этого рода рѣчь Макарія, тяжелая и вычурная, изобилующая повтореніями..... Такая же разница въ стилѣ и, такъ сказать, различный способъ борьбы, повидимому, показываютъ, что самое состязаніе вымышлено и что Макарій не съ присутствующимъ противникомъ состязался, но на досугѣ и во время отдыха и возраженія приводилъ и отвѣты искусно составлялъ. Если примешь во вниманіе, съ какой силой и какимъ остроуміемъ выдвигаетъ свои недоумѣнія язычникъ, такъ что ничто не убавлено изъ ихъ вѣскости и желчности, то легко согласишься со мной, что его слова прямо изъ книги списаны и выставлены въ только немного измѣненномъ видѣ“ [1]). Аналогичную мысль читаемъ и у Wagemann'a, который пишетъ: „Во всякомъ случаѣ ясно, что возраженія противъ христіанства со стороны языческаго философа не Макаріемъ составлены, но заимствованы имъ изъ сочиненія языческаго писателя. Объ этомъ свидѣтельствуетъ все содержаніе и тонъ этихъ нападокъ; за это въ особенности говоритъ рѣшительная разница въ характерѣ языка и рѣчи между вопросами языческаго противника и отвѣтами христіанскаго апологета: язычникъ говоритъ кратко, рѣзко,

---

судя по даннымъ Апокритики, носила александрійско-мистическій характеръ; и самъ онъ по своимъ экзегетическимъ пріемамъ и догматическимъ воззрѣніямъ примыкалъ не къ антіохійской школѣ, какъ это ошибочно утверждаетъ Kihn (Patrologie, B. II, S. 205), но къ правому крылу послѣдователей τοῦ δυσσεβοῦς καὶ ἀποπλήκτου Ὠριγένους. Вотъ одинъ примѣръ экзегетическихъ пріемомъ Макарія. Въ небольшомъ подлинномъ фрагментѣ изъ его гомилій на книгу Бытія, который сохранился въ Vat. 2022 f. 236, затрагивается, между прочимъ, вопросъ о томъ, что нужно разумѣть подъ кожаными одеждами, которыя Богъ далъ первымъ людямъ послѣ грѣхопаденія. Макарій говоритъ, что понимать мѣсто Св. Писанія, гдѣ рѣчь идетъ о Χιτῶνες δερμάτινοι, въ буквальномъ смыслѣ не умно, и заявляетъ, что надъ этимъ вопросомъ онъ очень долго думалъ и правильное рѣшеніе его нашелъ только въ словахъ Іова.: Λέρμα καὶ κρέας με ἐνέδυσας, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις με ἔνειρας: Подъ Χιτῶνες δερμάτινοι, по мнѣнію Макарія магнисійскаго, должно разумѣть плотское тѣло, которое окружаетъ насъ. Ср. Sckalkhausser, 138—139.

[1]) p. 21.

остроумно; христіанскій апологетъ—пространно, напыщенно, съ риторическимъ паѳосомъ, часто съ вымученными повтореніями“ [1]).

Въ пользу утвержденія, что возраженія философа-язычника взяты изъ книги, а не придуманы Макаріемъ, говоритъ и ихъ въ высшей степени рѣзкій и враждебный тонъ. Нельзя допустить, чтобы христіанинъ самъ на досугѣ придумалъ такого рода возраженія и при изложеніи ихъ усвоилъ бы такого рода тонъ.

Въ пользу этого же тезиса говорятъ и слѣдующіе два факта: а) мѣста изъ В. (10) и Н. (90) Завѣта, на которыя ссылается въ своихъ возраженіяхъ философъ, приведены имъ по кодексу западнаго, а не мало-азійскаго происхожденія: б) возраженія представляютъ собой фрагменты сочиненія, расположеннаго, несомнѣнно, по хорошему плану. Раскрытіе и обоснованіе этихъ двухъ положеній составляетъ заслугу Harnack'a и является результатомъ какъ сильнаго критическаго чутья его, такъ и рѣдкой эрудиціи.

По вопросу о томъ, кто является авторомъ полемическаго сочиненія, изъ котораго Макаріемъ взяты возраженія противъ христіанства, среди изслѣдователей Апокритики до послѣдняго времени царило разногласіе. Möller [2]) считалъ таковымъ Юліана, Duchesne [3]) и Grafer [4])—Іерокла, Geffroy [5])—ученика Порфирія Салмона, Geffcken [6])—анонимнаго автора, писавшаго въ серединѣ IV-го вѣка и обязаннаго своей полемикой противъ христіанства въ значительной ея части Порфирію; Wagemann [7]) и Neumann [8])—Порфирія. Въ изслѣдованіи Harnack'a эта проблема получила достаточно обоснованное и авторитетное рѣшеніе въ пользу Порфирія [9]).

I) За Порфирія, какъ автора полемическаго сочиненія, изъ котораго Макарій магнисійскій черпалъ свои возраженія противъ христіанства, говоритъ прежде всего время написанія этого сочиненія. Несомнѣнно, что оно написано спустя значительный періодъ времени послѣ Кельса, но въ III, а не IV вѣкѣ. Ср. II, 14: „конечно, ни Богу, ни разум-

---

[1]) S. 285. [2]) S. 524 f. [3]) 17 sqq. [4]) p. 413—415.
[5]) p. 819. [6]) Zwei greichische Apologeten. 1907. S. 301—304.
[7]) 140 ff.
[8]) Juliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt. Lipsiae 1880. P. 17 sqq.
[9]) Ср. S. 96—144.

ному человѣку не можетъ быть пріятнымъ, что многіе изъ-за него подвергаются самымъ высшимъ (ἀνωτάτω) наказаніямъ"; IV, 4: „безчисленное множество (μύριοι) изъ единомышленныхъ съ ними (Ап. Петромъ и Павломъ) были одни сожжены, другіе, наказанные и опозоренные, умерщвлены". Такъ писать послѣ Миланскаго эдикта не могли бы. Съ другой стороны, несомнѣнно, что полемическое сочиненіе написано не въ первую, но вторую половину III-го вѣка. „До преслѣдованія Декія ни одинъ язычникъ не могъ бы написать о безчисленномъ множествѣ христіанскихъ мучениковъ".

II) Въ пользу Порфирія, какъ автора возраженій язычника-философа противъ христіанства, говорятъ многія черты въ характерѣ и міросозерцаніи составителя этихъ возраженій. Съ личностью Порфирія и его ученіемъ прекрасно гармонируетъ 1) религіозная философія автора полемическаго сочиненія, 2) его гуманная настроенность и чувство отвращенія ко всякаго рода насилію, 3) рѣшительная защита имъ вѣчности неба и земли, всемогущества, неизмѣняемости Высочайшаго Существа, 4) благопріятное отношеніе къ іудейскому закону и Ветхому Завѣту. 5) Авторъ полемическаго сочиненія, какъ и Порфирій, грекъ, который или писалъ въ Римѣ, или же долгое время жилъ тамъ, 6) Философъ-язычникъ, подобно Порфирію, пользовался западнымъ текстомъ Св. Писанія. 7) Задача, какую поставилъ для себя авторъ полемическаго сочиненія—суровой критикой Новаго Завѣта подорвать самыя основы существованія Церкви, это—задача Порфирія. 8) Громадная эрудиція, остроуміе и желчность критики — черты, характерныя для Порфирія. 9) Философъ-язычникъ, повидимому, нѣкогда близко стоялъ къ христіанству, а затѣмъ оставилъ его. То же самое утверждаютъ относительно Порфирія Сократъ [1]) и блаж. Августинъ [2]), и нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній сомнѣваться въ достовѣрности ихъ сообщенія.

Въ одномъ мѣстѣ Апокритики (III, 42) Макарій, возражая своему противнику, ссылается на сочиненіе Порфирія „О философіи оракуловъ". Этотъ фактъ, который, повидимому, долженъ бы явиться подводнымъ камнемъ для защищаемаго Harnack'омъ положенія, легко объяснить,—если предположимъ, что непосредственнымъ источникомъ, откуда Ма-

[1]) HE III, 23 Hussey 167. [2]) De civitate Dei X, 28 Hoffmann I, 494.

карій черпалъ возраженія философа, послужило не само сочиненіе Порфирія, но извлеченія, сдѣланныя изъ него неизвѣстной рукой. Благодаря этому послѣднему допущенію, взглядъ Harnack'a близко подходитъ къ точкѣ зрѣнія Geffcken'a и отличается отъ нея только въ слѣдующемъ отношеніи. Geffcken полагалъ, что полемическое сочиненіе, легшее въ основу Апокритики Макарія, заключало въ себѣ извлеченія изъ сочиненій не только Порфирія, но и другихъ авторовъ; Harnack же утверждаетъ, что только одного Порфирія.

Порфирія нельзя назвать ученымъ и мыслителемъ перваго ранга, но это былъ высокій и сильный умъ, который полагалъ основную задачу всякаго философствованія въ σωτηρία τῆς ψυχῆς, и ему по праву принадлежитъ видное мѣсто въ исторіи религіозной философіи. Критическаго изданія фрагментовъ его „15 словъ противъ христіанъ“ еще нѣтъ, и сочиненіе Harnack'a, можно думать, послужитъ толчкомъ и основой для работъ въ этомъ направленіи. Съ другой стороны, знакомство съ этимъ произведеніемъ виднѣйшаго историка и лучшаго знатока древне-христіанской литературы настойчиво необходимо для изслѣдователя литературной дѣятельности Макарія, равно и тѣхъ догматическихъ и экзегетическихъ направленій, пріемовъ критики и апологіи христіанства, какіе существовали во второй половинѣ IV-го вѣка. Можно думать, что оживленіе интереса къ Апокритикѣ Макарія въ западной литературѣ скажется и въ русской и послужитъ толчкомъ къ изученію этого памятника и у насъ [1]).

А. Сагарда.

---

[1]) Тѣмъ болѣе, что въ рукописныхъ кодексахъ, хранящихся въ русскихъ библіотекахъ, находятся фрагменты изъ твореній Макарія, до сихъ поръ еще не изданныя. Ср. Владиміръ архим., Систематическое описаніе рукописей московской синодальной (патріаршей) библіотеки. Ч. I: рукописи греческія. Москва 1894. Стр. 591: № 393 $\left(\frac{214}{\text{CCXV}}\right)$, „л. 198 об. Ἐκλογαὶ изъ твореній Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго, Μακαρίου Μάγνητος (л. 200)“ и т. д.; стр. 629: „на лл. 189—194 (кодекса № 418) часть 3-я, περὶ μεταλήψεως τῶν θείων μυστηρίων. Содержаніе взято: ἐκ τοῦ γεροντικοῦ, св. Ефрема, Аввы Исаіи, Нила, Златоуста, Исидора, св. Макарія, ἐκ λειμωνάρου, Максима Карпаѳійскаго, св. Василія, Варсанофія, Μακαρίου μάγνητος“ (л. 193) и т. д.

Никифоръ Влеммидъ, византійскій ученый и церковный дѣятель XIII вѣка.

По поводу изслѣдованія *В. И. Барвинка*: „Никифоръ Влеммидъ и его сочиненія". Кіевъ. 1910 *).

Сочиненіе г. Барвинка представляетъ трудъ серьезный и важный въ научномъ отношеніи, исполненный съ успѣхомъ.

Прежде всего, сочиненіе идетъ на встрѣчу несомнѣнной научной потребности. Никифоръ Влеммидъ, дѣйствительно, представляетъ крупную историческую личность, ознаменовавшую себя разнообразными и очень важными заслугами въ исторіи Греко-восточной Церкви XIII вѣка, а равно въ судьбѣ Никейской имперіи. Ознакомленіе съ его жизнью и дѣятельностью проливаетъ свѣтъ на многія стороны въ историческомъ прошломъ византинизма. Уніональная проблема, внутренній бытъ монашества, школьное дѣло, богословская наука и вообще духовное просвѣщеніе, положеніе Никейской имперіи и задачи дѣятельности свѣтскаго правительства—все это находитъ то или иное освѣщеніе въ изслѣдованіи о дѣятельности Никифора Влеммида и является предметомъ интереснымъ и важнымъ въ сферѣ задачъ византологіи.

Затѣмъ, сочиненіе г. Барвинка представляетъ трудъ самостоятельный. Не смотря на крупное историческое значеніе дѣятельности Никифора Влеммида, этотъ разносторонній представитель византинизма еще не служилъ предметомъ спеціальнаго научнаго изслѣдованія ни въ иностранной, ни въ русской литературѣ. Все, что существовало по этому вопросу въ византологической литературѣ, касалось лишь нѣкоторыхъ сторонъ дѣятельности Влеммида, имѣло случайное и косвенное къ нему отношеніе и вообще являлось недостаточнымъ по различнымъ основаніямъ. Работа г. Барвинка представляетъ первый научный опытъ изслѣдованія о дѣятельности Влеммида, какъ практической, такъ и литературной, исполненный на основаніи самостоятельнаго изученія сочиненій Влеммида и относящейся къ вопросу литературы — русской и иностранной.

*) Окончаніе. См. ноябрь.

Въ заслугу г. Барвинку слѣдуетъ поставить и тщательное изученіе источниковъ вопроса. Эти источники представляютъ, особенно для начинающаго ученаго, большія трудности въ зависимости отъ языка и требуютъ серьезныхъ филологическихъ познаній. Но г. Барвинокъ съ достаточнымъ успѣхомъ преодолѣлъ затрудненія, съ усердіемъ изучилъ сочиненія Никифора Влеммида и другіе источники вопроса и далъ въ своемъ сочиненіи хорошій анализъ ихъ содержанія. Съ успѣхомъ авторъ изучилъ и литературу пособій—иностранныхъ [1]) и русскихъ, критически оцѣнилъ ихъ научное значеніе и воспользовался въ своемъ трудѣ лишь тѣми отдѣльными сужденіями и выводами своихъ предшественниковъ по работѣ, которые оправдываются свидѣтельствомъ источниковъ.

Г. Барвинокъ не только изучилъ печатную литературу вопроса, но отчасти привлекъ въ научный оборотъ и рукописное преданіе. Это—весьма важно и свидѣтельствуетъ о пониманіи авторомъ задачъ византологической науки, которая требуетъ отъ каждаго изслѣдователя научныхъ проблемъ изъ исторіи Византіи обязательнаго обращенія къ рукописному преданію, еще недостаточно изслѣдованному и весьма богатому по своему содержанію. Правда, г. Барвинокъ въ приложеніи къ своему сочиненію напечаталъ только гимнъ и молитву Влеммида, заимствованные имъ изъ библіотекъ Московской Синодальной и Аѳонскаго Пантелеимонова монастыря, но для цѣлей своего изслѣдованія авторъ просмотрѣлъ нѣсколько и другихъ рукописей греческихъ и славянскихъ, а равно познакомился съ описаніями греческихъ рукописей разныхъ книгохранилищъ, указалъ тѣ манускрипты, въ которыхъ находятся еще неизданные труды Влеммида, и составилъ довольно полный списокъ послѣднихъ. Выполненіе этой задачи стоило автору большого труда и, несомнѣнно, является дѣломъ полезнымъ и важнымъ.

Сочиненіе г. Барвинка написано по плану правильному и языкомъ — за немногими исключеніями — литературнымъ. Его сужденія и выводы подтверждаются свидѣтельствомъ источниковъ и по своему существу являются—въ большинствѣ—основательными. Въ частности, немалаго труда автору

---

[1]) Впрочемъ, автору остался неизвѣстнымъ очень хорошій и полезный для него трудъ: *Jean Pappadopoulos*, Théodore II Lascaris empereur de Nicée. Paris 1908.

стоило изложить ученіе Никифора Влеммида объ исхожденіи Св. Духа, — хотя не все въ этомъ изложеніи отличается отчетливостью, ясностью и послѣдовательностью. Но глава о литургическихъ сочиненіяхъ Влеммида, снабженная разысканіями на основаніи рукописнаго матеріала, даетъ нѣсколько новыхъ данныхъ изъ области литургической науки.

Несвободно сочиненіе г. Барвинка и отъ другихъ недостатковъ.

Закончивъ изложеніе біографіи Никифора Влеммида, г. Барвинокъ во вступленіи ко второму отдѣлу пишетъ: „Въ то время какъ свѣдѣній о внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни Н. Влеммида сохранилось *очень мало*, свѣдѣній о внутренней жизни его духа и его ученой дѣятельности сохранилось довольно много“ (стр. 85). Съ первымъ утвержденіемъ автора никакъ нельзя согласиться. Напротивъ, о внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни Никифора Влеммида сохранилось *очень много* свѣдѣній. Въ этомъ отношеніи нашъ авторъ находился въ исключительно благопріятныхъ условіяхъ. Двѣ автобіографіи Влеммида содержатъ весьма цѣнный и разносторонній матеріалъ о внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни Влеммида, какъ это призналъ и г. Барвинокъ въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія (стр. XXII, 224—229). Въ такомъ же достоинствѣ нужно признать и переписку Никифора Влеммида, какъ это опять отмѣчается и нашимъ авторомъ (стр. 335, 342),—и отчасти—свидѣтельства историковъ эпохи—Георгія Акрополита, Никифора Григоры и Георгія Пахимера (стр. XXII). Эти и другіе источники вопроса содержатъ *очень много* важныхъ и разносторонніхъ данныхъ о жизни и дѣятельности Никифора Влеммида, на основаніи которыхъ вполнѣ возможно возсоздать внѣшнія обстоятельства, историческую обстановку, окружающую среду этого выдающагося церковно-общественнаго дѣятеля. Если же г. Барвинокъ встрѣтилъ затрудненія въ исполненія своей задачи, то это обусловливалось вполнѣ понятнымъ положеніемъ его, какъ молодого ученаго. Дѣйствительно, въ его сочиненіи наблюдается недостаточность какъ историческаго элемента въ разъясненіи и освѣщеніи нѣкоторыхъ подробностей вопроса, такъ и критическаго отношенія къ научному матеріалу.

Въ частности, сообщая на стр. 4 и 5 объ изученіи Никифоромъ грамматики, піитики и риторики, авторъ не разъяснилъ, какую именно постановку имѣли эти предметы въ

византійскихъ школахъ, каковъ былъ ихъ общій курсъ и по какимъ византійскимъ руководствамъ они изучались. Раскрыть эти вопросы было тѣмъ болѣе умѣстно, что авторъ въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія (стр. 60) относитъ „словесныя науки—піитику и риторику“ къ составу даже философіи и къ „кругу высшаго образованія“: интересно было бы знать, гдѣ же въ этомъ отношеніи была грань между начальнымъ образованіемъ, о которомъ авторъ и говоритъ на стр. 4 и 5, среднимъ и высшимъ. Экскурсъ автора въ область школьнаго обученія въ Византіи былъ бы полезнымъ и важнымъ и отчасти освѣтилъ бы тѣ обстоятельства, при которыхъ прошли года начальнаго обученія знаменитаго Влеммида, а равно и вообще раскрылъ бы еще недостаточно въ наукѣ изслѣдованный вопросъ о начальномъ, среднемъ и высшемъ образованіи въ Византіи. Но г. Барвинокъ не далъ надлежащаго отвѣта на отмѣченный запросъ.

Затѣмъ, сообщая, что Влеммидъ изучалъ въ Смирнѣ логику, „подъ руководствомъ Дмитрія Карика, учителя съ весьма почетнымъ титуломъ „ипата философовъ—ὑπάτου τῶν φιλοσόφων“ (стр. 5, и 100), г. Барвинокъ опять оставляетъ безъ разъясненія этотъ „почетный титулъ“,—между тѣмъ какъ путемъ историческихъ иллюстрацій и аналогій (Михаилъ Пселлъ, Іоаннъ Италъ)... авторъ могъ бы сообщить этому титулу реальное содержаніе.

Характеризуя на стр. 10 никейскихъ клириковъ, авторъ, между прочимъ, говоритъ: „нѣкоторые изъ нихъ открыто нарушали церковные каноны“, и при этомъ ссылается на книгу † проф. А. П. Лебедева—„Историческіе Очерки состоянія византійско-восточной церкви съ конца XI до половины XV вѣка“ (М. 1902), стр. 79, 84, 93—94. Но провѣрка этой ссылки автора не даетъ основанія къ представленному сужденію, такъ какъ на указанныхъ страницахъ книги проф. А. П. Лебедева нѣтъ рѣчи именно о „никейскихъ“ клирикахъ, да къ тому же находящіяся здѣсь данныя односторонни.

На стр. 15 авторъ говоритъ, что „Влеммидъ былъ назначенъ замѣстителемъ епископа въ Нимфеѣ“. Здѣсь слѣдовало бы разъяснить, какой имѣло смыслъ имѣло это „замѣстительство“... Текстъ автобіографіи Влеммида („Διήγησις μερική“ A' 19 4—8) говоритъ именно въ пользу архіерейской епитропіи.

На стр. 13—14 авторъ не дѣлаетъ никакихъ попытокъ опредѣлить хронологію нѣкоторыхъ событій изъ жизни Влем-

мида, а именно—на какіе годы падаетъ архіерейская епитропія Влеммида въ Нимфеѣ, когда онъ отправился на о. Лесбосъ и въ какомъ приблизительно году поселился на горѣ Латрѣ близъ Милета... Въ автобіографіи Влеммида имѣются данныя, дающія возможность болѣе или менѣе точно датировать эти событія,—что въ спеціальной монографіи о Влеммидѣ было бы вполнѣ умѣстно.

Напрасно также авторъ не далъ (стр. 18) подробнаго изложенія письма никейскаго патріарха Германа II, отправленнаго въ 1233 году римскому папѣ Григорію IX, и отвѣтнаго посланія папы: эти документы въ своихъ деталяхъ очень характерны для уясненія греческой и латинской точекъ зрѣнія на уніональную проблему, въ разрѣшеніи которой Влеммидъ принималъ очень большое участіе.

Ничего авторъ не говоритъ о мѣстоположеніи и значеніи въ исторіи византійскаго монашества горы Иды, на которой временно подвизался и Влеммидъ (стр. 29),—хотя объ этомъ имѣются нѣкоторыя свѣдѣнія (напр. *Genesius*, Regum lib. IV, 82 ii. Bonnae).

Нельзя согласиться и съ тѣмъ, что г. Барвинокъ говоритъ на стр. 36 о никейскомъ патріархѣ Меѳодіи II (1240 г.), который называется здѣсь „малограмотнымъ". Авторъ ссылается на свидѣтельство историка Георгія Акрополита. Но, во первыхъ, изъ сообщенія Акрополита о патріархѣ Меѳодіи („ἀνὴρ αὐχῶν μὲν εἰδέναι πολλά, ὀλίγων δὲ ἴδρις ὤν") [1]) вовсе не вытекаетъ, что послѣдній былъ „малограмотнымъ", во вторыхъ, нашему автору слѣдовало бы критически отнестись къ свидѣтельству Акрополита, такъ какъ объективность этого историка во многихъ случаяхъ сомнительна (какъ это признаетъ и г. Барвинокъ—стр. 53), особенно тогда, когда рѣчь идетъ о наукѣ и просвѣщеніи: Акрополитъ былъ слишкомъ высокаго мнѣнія о собственномъ образованіи... Затѣмъ, Влеммидъ въ своей автобіографіи (р. 39) не даетъ основанія къ столь рѣзкому сужденію о патріархѣ Меѳодіи. А извѣстный ученый Крумбахеръ относитъ Меѳодія къ числу представителей византійской полемической литературы XIII вѣка [2]). Патріархъ написалъ полемическій трактатъ „Противъ опрѣсно-

[1]) *K. Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Litteratur, S. 93. München 1897.

[2]) Архим. *Владиміръ*. Систематическое описаніе рукописей Московской Синодальной библіотеки, ч. I, стр. 313, 814. М. 1894.

ковъ", который еще не изданъ и находится въ рукописи № 239 Московской Синодальной библіотеки [1]). Едва-ли „малограмотный" патріархъ былъ способенъ къ тонкому анализу трудной богословско-полемической проблемы. Да и положеніе Меѳодія до патріаршества, состоявшаго игуменомъ столичнаго монастыря Іакинѳа (въ Никеѣ), исключаетъ мысль о его „малограмотности".

Неясныя свѣдѣнія г. Барвинокъ сообщаетъ о школѣ Никифора Влеммида въ монастырѣ Бога Сущаго въ Имаѳіяхъ (стр. 58 и д.). Изъ разъясненій автора не видно, къ какому типу—примѣняясь къ современной терминологіи—принадлежала эта школа,—была ли она начальной, или средней школой. Авторъ склоненъ считать ее даже высшей школой (стр. 60), но данныхъ для этого нѣтъ. Въ византійскую эпоху существовала только одна высшая школа—Академія въ Константинополѣ, историческую судьбу которой можно прослѣдить съ половины IX вѣка вплоть до паденія Византіи. Въ никейскую эпоху нѣкоторое подобіе высшей школы представляла школа Влеммида въ монастырѣ св. Григорія Чудотворца, гдѣ у него обучались Георгій Акрополитъ и Ѳеодоръ Ласкарисъ. Но школа въ Имаѳіяхъ были средняго типа. Это видно изъ наукъ, которыя здѣсь преподавались и которыя относились къ традиціонной группѣ trivium'a и quadrivium'a, изучавшихся именно въ среднихъ школахъ Византіи. Затѣмъ, мѣстоположеніе школы—въ изолированномъ монастырѣ, въ гористой и трудно проходимой мѣстности, при суровой монастырской обстановкѣ, говоритъ въ пользу того, что она была *монастырской*—въ тѣсномъ смыслѣ слова—школой, въ которой обучались члены монастырскаго братства (срав. девятую главу „Устава" Влеммида, стр. 211—212). Поэтому „исторія и не передала намъ ни одного имени болѣе или менѣе извѣстнаго историческаго дѣятеля, вышедшаго изъ монастырской школы Влеммида въ Имаѳіяхъ" (стр. 61),—какъ заявляетъ г. Барвинокъ, а съ другой стороны, въ силу узкаго назначенія школы въ Имаѳіяхъ, въ нее не могъ проникнуть и Григорій Кипрскій (стр. 59), который въ 1259 году нуждался именно въ среднемъ образованіи, котораго онъ не могъ пріобрѣсти въ латинскихъ школахъ Кипра. Неточность въ характеристикѣ назначенія школы въ Имаѳіяхъ произошла

[1]) *Georgius Acropolites*, Historia, 71 25—26. Ed. *Heisenberg*. Lipsiae 1903.

отъ того, что г. Барвинокъ безъ достаточнаго основанія приписалъ ей нѣкоторыя особенности школы Влеммида въ монастырѣ св. Григорія Чудотворца. Но онѣ не были тождественными по устройству: школа въ монастырѣ св. Григорія была выше школы въ Имаѳіяхъ.

Характеризуя личность Никифора Влеммида (стр. 71 и д.), авторъ, между прочимъ, совсѣмъ не обратилъ вниманія на то, что Влеммидъ былъ сторонникомъ византійскаго принципа акривіи (ἡ ἀκρίβεια) каноновъ и принадлежалъ къ той исторической партіи, которая строго руководилась въ жизни и дѣятельности этимъ „спасательнымъ“ принципомъ и оказала Церкви большія услуги въ защитѣ ея самостоятельности, въ охраненіи православія, въ огражденіи нравственности въ народѣ. Еслибы г. Барвинокъ сталъ оцѣнивать дѣятельность Влеммида съ точки зрѣнія этого принципа, то многое въ „характеристикѣ личности“ Влеммида получило бы бо́льшую опредѣленность и законченность, напримѣръ, фактъ столкновенія съ Фриггою, отношеніе его къ патріаршеству, суровое исполненіе аскетическихъ предписаній и т. д. Въ частности, съ точки зрѣнія отмѣченнаго принципа было бы интересно уяснить то духовное „созерцаніе—θεωρία“, которому Никифоръ часто предавался (стр. 76): въ чемъ состояла сущность этого „созерцанія“, въ какомъ отношеніи оно находилось къ византійской „исихіи—ἡσυχία“ и какъ вообще нужно оцѣнивать аскетическое міровоззрѣніе Влеммида въ связи съ мистикой Симеона Новаго Богослова, аскетикой св. Григорія Синаита, исихіей св. Григорія Паламы. Но идейная сторона нравственно-аскетическаго міросозерцанія Влеммида вообще мало раскрыта въ изслѣдованіи г. Барвинка, хотя матеріалъ для такой задачи дается и нравственно-аскетическими сочиненіями Влеммида. Правда, задача эта нелегка, но она могла бы содѣйствовать разъясненію одного изъ принципіальныхъ вопросовъ церковной византологіи, касающагося нравственно-аскетическихъ идеаловъ византійско-восточнаго монашества въ средневѣковую эпоху. Въ частности, Никифоръ Влеммидъ былъ не только церковнымъ дѣятелемъ и ученымъ богословомъ-теоретикомъ и философомъ, но и идеологомъ строго-опредѣленнаго нравственно-аскетическаго міровоззрѣнія; послѣднее сложилось у него на основѣ обширной и разносторонней начитанности, главнымъ образомъ, въ святоотеческой литературѣ и подъ воздѣйствіемъ современныхъ аскетовъ и

мистиковъ, труды которыхъ Влеммидъ также изучилъ, особенно во время научнаго путешествія по Македоніи и Аѳону, и съ подвигами которыхъ онъ также ознакомился во время неоднократныхъ своихъ странствованій по византійскимъ монастырямъ. Вообще, уяснить особенности нравственно-аскетическаго міровоззрѣнія Никифора Влеммида, который былъ „идеаломъ восточныхъ монаховъ“ (стр. 77), и поставить это міровоззрѣніе въ идейную связь съ воззрѣніями на аскисисъ и созерцаніе и другихъ представителей средневѣкового византійскаго монашества было бы весьма важно. И въ сочиненіи г. Барвинка отчасти намѣчены нѣкоторыя частности для выполненія этой существенной задачи (стр. 71—84, 172—180), которая, однако, въ цѣломъ своемъ объемѣ является лишь дѣломъ будущаго.

Въ обзорѣ сочиненій Влеммида свѣтскаго характера г. Барвинокъ большое вниманіе удѣлилъ политическому трактату „Βασιλικὸς Ἀνδριάς“ и не только подробно изложилъ его содержаніе, но и сравнилъ этотъ трактатъ съ „Политикой“ Платона, съ сочиненіемъ Синесія Киренскаго „О царствѣ“ и даже съ трудомъ Макіавелли „Государь“. Такое сопоставленіе трактата Влеммида съ аналогичными трудами, конечно, имѣетъ свое значеніе, но для прямой задачи автора было бы естественнѣе и ближе искать аналогію въ византійской литературѣ средневѣковой эпохи. И еслибы авторъ направилъ свои поиски въ эту сторону, то, несомнѣнно, встрѣтилъ бы очень интересный матеріалъ, который далъ бы возможность уяснить генезисъ политическихъ воззрѣній Влеммида и оцѣнить его идеалъ царственнаго лица. Вѣдь по вопросу о царѣ и царствѣ византійская литература очень богата и содержитъ характерныя совпаденія съ ученіемъ Влеммида о томъ же предметѣ. Достаточно назвать „Эпанагогу“ императора Василія Македонянина, гдѣ имѣется спеціальный титутъ о царѣ, залегшій въ основу всего византійскаго правового міровоззрѣнія, какъ это видно, въ частности, изъ „Синтагмы“ Матѳея Властаря, составленной въ 1335 году, но имѣвшей практическое значеніе и послѣ паденія Византійской имперіи. Затѣмъ, два „Увѣщанія“ императора Василія Македонянина, „Придворный Уставъ“ Константина Порфирородnаго, „Стратигикъ“ Кекавмена, историческій трудъ Михаила Атталіата, грамоты нѣкоторыхъ византійскихъ патріарховъ (Антонія IV и др.)—вотъ источники, изъ которыхъ г. Барвинокъ могъ бы

заимствовать свѣдѣнія для уясненія воззрѣній византійцевъ на царя и которые могли бы представить не мало матеріала для аналогій съ трактатомъ Влеммида о томъ-же предметѣ. Но у г. Барвинка нѣтъ и признаковъ для выполненія этой задачи, а его разысканія направляются по другому пути.

Вообще, главнымъ недостаткомъ сочиненія г. Барвинка нужно признать ограниченное раскрытіе историческаго элемента въ отношеніи генесиса событій, характеристики лицъ, общественной среды и фактической обстановки въ ихъ дѣятельности.

А затѣмъ, неожиданное сужденіе высказывается г. Барвинкомъ вообще о письмахъ византійскихъ дѣятелей—церковныхъ и политическихъ, которыя будто бы „не могутъ служить источникомъ первостепенной важности для исторіи Византіи и *вообще мало пригодны*“ (стр. 340). Такое сужденіе не только не оправдывается въ отношеніи переписки Влеммида, которую г. Барвинокъ признаетъ съ значеніемъ историческаго источника (стр. 342), но и противорѣчитъ авторитетной оцѣнкѣ византійскаго эпистоларнаго матеріала со стороны осторожнаго и предусмотрительнаго критика, покойнаго профессора К. Крумбахера, который въ своей „Geschichte der byzantinischen Litteratur“ отмѣтилъ важное историческое значеніе писемъ многихъ византійскихъ писателей, каковы: патріархъ Фотій, патріархъ Николай Мистикъ, архіепископъ болгарскій Ѳеофилактъ, митрополиты Евстаѳій Ѳессалоникскій и Михаилъ Аѳинскій и т. д. Да и вообще историкъ Византіи, въ частности Византійской церкви, обязанъ съ большимъ вниманіемъ изучать корреспонденцію тѣхъ или иныхъ дѣятелей, въ которой можно находить весьма важныя свѣдѣнія по различнымъ вопросамъ. Правда, г. Барвинокъ въ своемъ сужденіи ссылается на А. И. Пападопуло-Керамевса („Византійскій Временникъ“, 1899 г., стр. 549), но отзывъ этого ученаго касается лишь писемъ Ѳеодора Ласкариса, изданныхъ Николаемъ Феста, о которыхъ, однако, въ научной литературѣ былъ высказанъ и другой взглядъ, болѣе благопріятный для царственнаго автора и, по нашему мнѣнію, болѣе правильный, но оставшійся неизвѣстнымъ г. Барвинку [1]).

Кромѣ того, г. Барвинку слѣдовало бы въ своей научной

---

[1]) *Jean Pappadopoulos*, Théodore II Lascaris empereur de Nicée, p. 162—166. Paris 1908.